







PRINCIPIOS
DE
PSICOLOGIA

PRINCIPIOS

DE

PSICOLOGIA

POR

HERBERT SPENCER

TRADUCCION

POR

J. GONZÁLEZ ALONSO

TOMO IV y último



LA ESPAÑA MODERNA
LÓPEZ HOYOS, 6
MADRID

Imp. de Juan Pérez Torres.—Pasaje de Valdecilla, 2.

SÉPTIMA PARTE

ANALISIS GENERAL

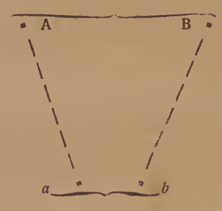
CAPITULO PRIMERO

LA CUESTIÓN FINAL

§ 384. Cuando al principio se examinaba el objeto de la psicología (§ 53), se mostraba que «lo que distingue a la psicología de las ciencias en que se apoya es que cada una de sus proposiciones tiene en cuenta a la vez fenómenos internos ligados entre sí y fenómenos externos ligados entre sí a los cuales se refieren..... Supongamos que A y B sean dos fenómenos del medio ambiente que tienen entre sí una relación (por ejemplo, el color y el sabor de un fruto). Mientras examinamos la relación en sí misma o como asociada a algún otro fenómeno externo no nos ocupamos más que de una porción de la ciencia física. Supongamos ahora que *a* y *b* sean las sensaciones producidas en el organismo por esta luz particular que el fruto

refleja y por la acción química de su jugo sobre el paladar..... entonces pasamos al dominio de la psicología desde el momento en que investigamos cómo existe en el organismo una relación entre *a* y *b* que corresponden de una u otra manera a la relación entre A y B.

Así propuesto, el problema de la psicología presenta diversos aspectos según que el punto dominante sea tal o cual de las dependencias mutuas entre estas relaciones.



Si recordamos que la ley de la relación A B es el problema de la ciencia objetiva la cual toma como concedido que *a b* le responde, debemos notar que el problema de la ciencia subjetiva es divisible en dos problemas, según que investigue la naturaleza de la conexión *a b* (considerado como concedido el resto), o según que investigue la naturaleza de la conexión entre *a b* y A B. Si representamos por una figura estas relaciones mutuamente dependientes, y si suponemos conocidos A B y la conexión de A con *a* y de B con *b*, tenemos que preguntarnos de qué manera se establece la correspondencia de la relación *a b* con A B. Por otra parte, si suponemos *a b* conocidos, podemos preguntarnos cómo son conocidas las otras dependencias recíprocas, si tenemos alguna garantía para afirmar la conexión de *a* con A y de *b* con B, y si es así, cuál es esa garantía.

En las partes precedentes de esta obra se ha estudiado el primero de estos problemas bajo sus diversos aspectos. Considerando concedidos A B (lo objetivo) y su conexión con *a b* (lo subjetivo), hemos examinado cómo se ha establecido la correspondencia de lo subjetivo *a b*, y hemos estudiado la cuestión por de pronto, sintéticamente, en seguida analíticamente. Ahora tenemos que abordar otro problema: la teoría de la conexión entre A B y *a b*. En otros términos necesitamos pasar de una investigación sobre la naturaleza del espíritu humano a una investigación sobre la naturaleza del conocimiento humano. Este problema que es el último, ha sido tratado generalmente como el primero. Al examinar las condiciones del problema se verá cuan poco verosímil es que de este modo se llegue al éxito.

§ 385. El conocimiento implica algo conocido y algo que conoce; de donde se sigue que, una teoría del conocimiento es una teoría de las relaciones que existen entre lo que es conocido y lo que conoce. Examinamos la diferencia de estas tres cosas.

Aquí, de un lado, hay un agregado de proposiciones que tienen relación con los objetos, y consideramos cada grupo de estas proposiciones, por ejemplo, las que constituyen la ciencia de la astronomía, como expresando ciertas conexiones que continúan existiendo, que continúe o no continúe existiendo la conciencia. Allá, de otra parte, hay un agregado de proposiciones que se refieren a los estados de conciencia y consideramos estas proposiciones como expresivas de ciertas conexiones que continúan existiendo independientemente de la persistencia de cualquiera otra conexión.

Tenemos aquí ahora ciertas proposiciones que no afirman ninguna conexión entre las cosas ni entre los pensa-

mientos, sino que afirman conexiones entre las cosas y los pensamientos. O, para hablar con más exactitud, por más que estas proposiciones afirmen implícitamente ciertas conexiones entre las cosas y ciertas conexiones entre los pensamientos — conexiones que son sus elementos indispensables—, sin embargo, las conexiones que les interesan inmediatamente son las que existen entre las cosas y los pensamientos. Si, pues, distinguimos una ciencia objetiva o teoría de lo conocido y una ciencia subjetiva o teoría de lo que conoce, es evidente que una teoría del conocimiento que responde a lo que comunmente llamamos metafísica es una coordenación de las dos primeras. Y si esto es así, una verdadera teoría del conocimiento, implica una verdadera teoría de lo que conoce y una verdadera teoría de lo que es conocido, puesto que un error, en uno u otro de los factores, debe implicar un error en el producto. Sin duda en un sentido las tres cuestiones se resuelven directamente si lo está una de ellas; pero mientras que una verdadera teoría del conocimiento es imposible sin una teoría verdadera de la cosa que conoce, y sin una teoría de la cosa conocida que es verdadera todo lo lejos que se la lleve y que, de ello, se desprende que un progreso hacia una teoría verdadera de uno de los tres puntos, depende de un progreso hacia la verdadera teoría de los otros, pienso yo que es evidente que, puesto que una teoría verdadera del conocimiento implica una coordenación verdadera de lo que conoce y de lo que es conocido, esta teoría no podrá ser completa más que cuando sean completas las teorías de lo que es conocido y lo que conoce.

El único procedimiento que da alguna esperanza es aquel que se ha seguido, no por los metafísicos, sino por la especie humana en general. Consiste: por de pronto,

en acumular y clasificar observaciones e inducciones imperfectas, como las que constituyen las posesiones mentales de los salvajes y de los aldeanos. En seguida, como la acumulación aumenta, se organiza, se desembaraza de sus errores groseros, se observa cómo los errores se separan y se adquiere, de esta suerte, una concepción grosera del procedimiento del conocimiento y del procedimiento para distinguir lo verdadero de lo falso. Esta teoría rudimentaria del conocimiento, aceptada provisionalmente, sirve para purificar y para sistematizar ulteriormente lo que es conocido. Al mismo tiempo que se acrecienta lo que es conocido—que se arrojan gradualmente, de la masa de verdades, los errores y que con frecuencia se descubre que en nuestras demostraciones están mezcladas hipótesis—hay, en lo que conoce en nosotros, una actividad continua y una oportunidad continua de examinar el proceso del conocimiento, oportunidad que llega a ser tanto mayor cuanto más clara se hace la antítesis entre los hechos y lo imaginario. Así, la teoría de lo conocido y la teoría de lo que conoce, avanzan paso a paso prestándose una ayuda mutua, cada progreso ulterior de la una haciendo posible un progreso ulterior de la otra. Por el contrario, la teoría del conocimiento que crece en precisión a medida que se precisan sus factores, está en su progreso hacia el estado de teoría verdadera de un paso hacia atrás respecto de sus factores; no puede llegar a la última forma más que cuando estos factores han alcanzado la suya.

Naturalmente, sería una suposición absurda la de pretender que las teorías de lo conocido y de lo que conoce hayan alcanzado su forma definitiva y que actualmente sea posible una teoría definitiva del conocimiento. Pero si se concede que la teoría de lo conocido se ha referido a

una forma más sistemática y que la teoría de lo que conoce la ha sido igualmente mejor sistematizada, se debe de ello concluir que nos hallamos en situación de volver a tomar el examen de la teoría del conocimiento. Veamos donde estamos.

Las ciencias abstractas han llegado hace mucho tiempo a un grado de desarrollo suficiente. Las ciencias abstracto-concretas han hecho grandes progresos para que podamos considerar que comprendemos las leyes de las acciones físicas más importantes. Las ciencias concretas, que tienen por objeto las transformaciones continuas de las existencias sensibles, consideradas en totalidad, en grupos o en particular, se han desarrollado separadamente en precisión y en coherencia—precisión y coherencia que se han hecho ahora mayores por el reconocimiento de ciertas leyes que dependen de la transformación en general y en particular.

Por otra parte, el examen de las acciones de lo que conoce se ha proseguido últimamente mediante la ayuda de una estimación más precisa y más completa de lo conocido. En el volumen precedente, la ciencia objetiva nos ha ayudado a explicar la génesis y la naturaleza del proceso del conocimiento; y, en la parte que acabamos de terminar, hemos examinado de una manera analítica el proceso del conocimiento bajo todas sus formas, desde las más complejas hasta las más simples y hemos llegado a una conclusión sobre lo que es esencial en este proceso.

Preparados así, tenemos que examinar nuevamente la teoría del conocimiento y ver qué revisión se puede hacer de ella mediante la ayuda de las teorías revisadas de lo conocido y de lo que conoce.

§ 386. Al hacer esto cumpliremos la promesa que implícitamente habíamos hecho en los *Primeros Principios* al

tratar de los «*Datos de la filosofía*». Pretendíamos allí (§ 39) que la inteligencia desarrollada está formada de ciertas concepciones organizadas y consolidadas de que no se puede despojar y que ya no puede entrar en actividad sin servirse de ellas como el cuerpo no puede marchar sin la ayuda de sus miembros. ¿Por qué medio de inteligencia, que tiende hacia la filosofía, puede, pues, dar cuenta de estas concepciones y mostrar su validez o invalidez? No hay más que uno. Se deben admitir como verdaderas de una *manera provisional* las que son vitales y que no pueden separarse del resto sin acarrear la disolución mental. Las intuiciones fundamentales, que son esenciales para el proceso del pensamiento, deben aceptarse temporalmente como indudables, y se deja al resultado el cuidado de justificar la hipótesis de su incontestabilidad. Más adelante (§ 40) pretendíamos que «si se parte de las intuiciones fundamentales aceptadas provisionalmente como verdaderas, esto es, aceptadas provisionalmente como estando de acuerdo con todos los otros datos de la conciencia, la demostración o la refutación de este acuerdo llega a ser el objeto de la filosofía y la prueba completa del acuerdo es la misma cosa que la unificación completa, que es el fin de la filosofía».

Después de haber expuesto por extenso este punto, preguntábamos de qué datos se encontraba necesitada la filosofía y después de haber arrojado una ojeada sobre su génesis, aceptábamos como datos suyos concepciones primitivas que se consideraban concedidas en cada acto de la vida cotidiana e incuestionable en las investigaciones de todo orden. Desde entonces hemos proseguido la unificación indicada y hasta este momento, en todas partes, hemos encontrado el acuerdo requerido. Ahora tenemos que examinar estas hipótesis provisionales. El proceso de

unificación proseguido en las grandes clases de fenómenos que se distinguen con los nombres de Biología y de Psicología nos ha conducido al fin a estas mismas hipótesis y la cuestión aquí propuesta es la de saber si pueden unificarse con el cuerpo coherente de conclusiones al cual nos ha conducido su aceptación. Porque algunos críticos pretenden que un análisis último muestra una incompatibilidad irreconciliable entre estos datos, postulados de la conciencia, y las conclusiones a que conduce la conciencia interrogada de otra manera. En consecuencia, se hace necesario examinar de cerca estos postulados y comprobar los razonamientos de los que rechazan su validez.

§ 387. En otros términos, tenemos que examinar la cuestión controvertida del Sujeto y del Objeto. Habíamos tomado como dato la relación que existe entre ellos en cuanto divisiones antitéticas de la totalidad de las manifestaciones de lo incognoscible. El edificio de conclusiones que habíamos elevado sobre este dato debe ser inestable si se prueba que el dato es falso o dudoso. Si el idealista tuviera razón la doctrina de la evolución sería un sueño.

Se debe, pues, llegar aquí a un resultado preciso. El examen crítico debe forzarnos a abandonar todas las inducciones hechas hasta aquí. Debemos reducirnos a esa posición en las que algunos se encuentran aparentemente satisfechos en que se aceptan dos creencias que se destruyen mutuamente; o bien debemos mostrar que son erróneos los razonamientos de los idealistas y de los escépticos. Inútil es decir que la última hipótesis es el resultado que esperamos.

CAPITULO II

LA HIPÓTESIS DE LOS METAFÍSICOS.

§ 388. Cuando un escolar hace para su maestro una larga división, se le obliga generalmente a que haga la prueba de ella. Vuelto a su pupitre, multiplica el divisor por el cociente y agrega el resto si lo hay al producto. Supongamos que el producto es igual al dividendo, entonces se puede concluir que la división está bien hecha; pero si los dos números difieren se induce de ello que ha habido error, sea en la división sea en el procedimiento empleado para comprobarla. Supongamos sin embargo, que el niño que reconoce la diferencia, afirma que ambas operaciones están bien hechas. El maestro concluirá de ello que es un impertinente o un tonto. Pero si es incontestable que comprende los principios de la aritmética y si no hay ninguna razón para dudar de su sinceridad, el maestro llegará a suponer un comienzo de locura. Y si, al mismo tiempo, encuentra que su alumno en sus relaciones con sus camaradas compra y vende en la presunción de que sus multiplicaciones son correctas, por más que habitualmente estén en contradicción con las divisiones de que igualmente afirma la corrección, concluirá de ello que si no hay un comienzo de locura hay una anomalía mental inexplicable.

Al procedimiento intelectual que aquí hemos supuesto sustituyamos un procedimiento de una especie en par-



te diferente y tendremos algo que se parece a la posición adoptada por los idealistas y los escépticos. El paralelo es tan completo que, también para ellos, la inteligencia es conducida a resolver un problema dado; que, por un modo complejo de acción de esta inteligencia, llegan a una conclusión particular; que, por otro modo de acción de esta inteligencia, llegan a otra conclusión completamente distinta y que, aun continuando afirmando la primera conclusión, continúan creyendo en la segunda, por más que, a la verdad, algunos (como Hume) admiten que «la naturaleza, por una necesidad absoluta e irresistible, nos ha forzado a pensar» que una cosa es verdadera por más que no tengamos ninguna razón para hacer esta conclusión.

Si insisto tanto sobre este punto es con el propósito de establecer distintamente esta cuestión:

¿Cómo los metafísicos tienen una fe inquebrantable en un modo de acción intelectual y que traten con un menosprecio comparativo el resultado a que han llegado por otro modo de acción intelectual? ¿Cómo tienen una confianza sin límites en su división y tan poca en la multiplicación que sirve para corroborarla? ¿Por qué presumen implícitamente que el error está en el procedimiento corto más bien que en el procedimiento largo?

§ 389 La respuesta a esta cuestión es que los metafísicos estiman demasiado un modo particular de acción mental. Presuponen implícitamente la autoridad suprema de facultades muy elevadas desarrolladas muy recientemente y que les han conducido a conquistas inmensas y hacen como si esta superioridad fuera incondicional. Por el razonamiento se ha llegado a una multitud de resultados maravillosos y el razonamiento ha excitado una fe mucho mayor que la que le es debida.

Las causas próximas de efectos imponentes se atraen siempre un respeto exagerado. Un ejemplo de ello nos lo sumistra el sentimiento preponderante que se muestra respecto de la prensa como medio de instrucción. «Lo he leído en un libro», es frase que se oye con frecuencia a personas que han recibido una educación a medias para la cual equivale a «esto tiene que ser cierto». En un grado inferior se encuentra el mismo sentimiento en aquellos que han recibido una educación superior. Una afirmación hecha por un escritor, a dos sueldos la línea o la conclusión hecha en el artículo de fondo por un escritor a veinte sueldos la línea, se reciben con un grado de confianza mucho mayor que el que se concedería a la persona misma. Podemos descubrir la fuente de la ilusión en la creencia, ahora corriente, de que la nación debe moralizarse por las lecciones que aprende en los libros de clases. Habiendo sido evidentemente el papel impreso el instrumento para la difusión de la instrucción, y, sobre todo, habiéndose adquirido por el papel impreso toda alta cultura, se ha establecido entre la verdad, y lo que se ha impreso en el papel una asociación, de tal suerte, que mucho del respeto que se le concede al uno se refiere al otro.

Lo mismo puede decirse del razonamiento. Por él hemos pasado de un pequeño número de nociones simples y vagas, como las que poseen los salvajes a verdades numerosas, complejas y precisas que nos sirven ahora de guía de una manera tan amplia. Nos ha ayudado a explorar un universo en cuya comparación nuestra tierra no es más que un grano de arena, y a descubrir la estructura de una mónada, en cuya comparación un grano de arena es una tierra. Nos ha servido para complicar y perfeccionar las artes de la vida cuya descripción exigiría

enciclopedias. Esto, naturalmente, ha producido un culto de la razón que lleva a ciertas personas a suponer falsamente que su alcance no tiene límites, y otros que reconocen límites a este alcance, a suponer falsamente que, dentro de sus límites, sus datos son indudables.

§ 390. Otra influencia ha favorecido el establecimiento de esta autocracia entre las facultades. La razón ha servido de instrumento para reprimir las formas inferiores del gobierno mental, el gobierno por prejuicio, el gobierno por tradición, etc., y donde quiera que los ha reemplazado, tiende a representar el papel de déspota en su lugar. Para el desarrollo del espíritu, como para el desarrollo de la sociedad, parece ser una ley que el progreso hacia la forma de gobierno más elevada se haga pasando por formas cada una de las cuales establece un poder algo ménos tiránico que el poder que reemplaza. O, para cambiar la comparación, podemos decir que, al suprimir otras superticiones, la misma razón llega a ser un objeto final de superstición. En los espíritus que ha librado de creencias inciertas llega a ser ella misma un objeto de creencia incierta. Absorbe, por decirlo así, la fuerza de todos los errores que ha domado; y el respeto que se ha concedido sin examen a todos estos errores en detalle se le da en masa a la razón; se cambia en un servilismo tal que nunca se piensa en pedirle los títulos en que se basa ese poder que ha arrojado los errores.

Al describir de esta manera el culto de lo que ha suprimido las supersticiones y ha llegado a ser un objeto de superstición final, estamos más cerca de la verdad literal que lo que parecía al principio. Porque este culto implica la hipótesis de que, al dar a la conciencia una forma particular, se le da un poder independiente de aquel que le pertenece intrínsecamente. Sin embargo, el razona-

miento no es nada más que la recordación de estados de conciencia ya coordenados de una manera más simple, y la recoordenación ya no puede dar a los resultados a que se llega un valor independiente del que ya poseen los estados de conciencia anteriormente coordenados como el corte de un trozo de madera en una forma particular no puede dar a esta madera un poder independiente de aquel que ya tenía.

§ 391. El hecho notable es que esta confianza excesiva en la razón, comparada con los modos inferiores de la actividad intelectual, no se ve en aquellos que han llegado, con ella, a resultados tan sorprendentes. Los hombres de ciencia, ahora como siempre, subordinan los veredictos de la conciencia a los cuales se llega por una operación mediata a los veredictos de conciencia a los cuales se llega por una operación inmediata; o, para hablar con más precisión, subordinan los veredictos, a los cuales se llega por un razonamiento prolongado y consciente a veredictos a los cuales se llega por un razonamiento que está tan cerca de ser automático, que ya no se puede llamar razonamiento. El astrónomo que, por razonamientos cuantitativos elaborados que llamamos cálculo, concluye que el paso de Venus comenzará tal día, a tal hora y a tal minuto, y que, en el tiempo indicado, vuelve su telescopio al sol y no ve ninguna mancha negra entrando en su disco, concluye la falsedad de su cálculo, y no en la falsedad de los actos de pensamiento relativamente breves y primitivos por los cuales ha hecho su observación. El químico cuya fórmula explica que el precipitado aislado de un compuesto nuevo debe pesar un grano y encuentra que el peso es de dos granos, abandona inmediatamente el veredicto de su razonamiento y no piensa en poner en duda el vere-

dicto de su percepción directa. Lo mismo cabe decir de las clases de hombres cuyos esfuerzos reunidos han conducido nuestro conocimiento del universo al estado coherente y comprensivo que actualmente posee. En los espectadores de estas hazañas de la razón es donde, más que en ningunos otros, encontramos la estima exagerada de su poder, y en los espíritus de estos expectadores su usurpación está con frecuencia en razón inversa del comercio con la naturaleza.

Naturalmente, no se sospechará de mí que me coloco al lado de los que subordinan la razón a la fe. La cuestión en litigio es la del valor comparativo de las creencias obtenidas por una operación intelectual compleja y de las creencias obtenidas por una operación intelectual simple. Pido que se aplace la aceptación de la hipótesis implícita de que los procedimientos complejos están relativamente autorizados y la garantía de esta hipótesis. Llamo la atención sobre el hecho de que los metafísicos, comenzando por esta hipótesis como postulado, parecen ignorar que han pedido algo, sea lo que fuere, y que se les pueda detener exigiéndoles que prueben que su postulado tiene una certidumbre mayor que el postulado contrario. Los veredictos de conciencia son de dos especies:—los unos son dados por un proceso comparativamente directo, los otros son dados por un proceso comparativamente indirecto. La mayoría de los hombres toma por concedido que, cuando los resultados de dos operaciones están en desacuerdo, los resultados obtenidos por el procedimiento directo deben ser aceptados y los hombres de ciencia que emplean a la vez los dos procedimientos, están de acuerdo con la mayoría de los hombres al presuponer sin vacilación la superioridad del procedimiento directo. Sin embargo, el pequeño número de metafísicos supone que el procedimiento indi-

recto es el más elevado. Aquí, al comienzo de la crítica de sus conclusiones, se propone la cuestión.

¿Por qué el procedimiento indirecto es superior? Si pueden dar una respuesta satisfactoria establecen el derecho de obrar como obran; y sí no pueden tan probable es que la ilusión esté de su lado como del de sus adversarios.

He dicho *tan* probablemente cuando lo que he debido decir es *más* probablemente, porque aquí no tenemos que pedir la justificación de su hipótesis para encontrar que no hay ninguna manera de justificarla. En el proceso de la razón *contra* la percepción, la razón pretende tener a una mayor veracidad. Si esta pretensión es contestada, la razón no puede hacer otra cosa que emplear un procedimiento de la razón para hacer la justificación. Pero la validez de este procedimiento de la razón tiene ella misma necesidad de ser probada, si la validez de la razón en general tiene necesidad de serlo. La validez de la razón se considera concedida en un razonamiento por el cual se muestra la veracidad superior de la razón. En esto no puede haber más que una *petitio principii* embozada. Si, de dos testigos llamados a deponer cada uno en su interés, A afirma una cosa y B una cosa contraria, B no aumenta su credibilidad por aserciones que suponen concedida esta credibilidad. La razón, pues, es absolutamente incapaz de justificar su hipótesis. Una hipótesis está en el principio; una hipótesis debe permanecer al fin.

CAPITULO III

LOS TÉRMINOS DE LOS METAFÍSICOS

§ 329. La significación que ha adquirido cada palabra durante su desarrollo ha sido determinada, de un lado por su origen, de otro por su medio. Desde el punto de vista del origen se puede seguir por las huellas la naturaleza y el valor de las partes que componen la palabra, habiendo tenido cada una de ellas en un principio una significación distinta todavía en ella implícita, aunque no se la vea con claridad. En cuanto al medio se puede seguir, por las huellas, las diferenciaciones sucesivas que han dado a esta palabra la forma y las aplicaciones particulares que posee ahora. Es una verdad familiar que la constitución presente de cada palabra proviene de una larga descendencia y que, en muchos casos, es necesaria, para tener de ella un conocimiento íntegro, estudiar las palabras de donde ha salido; y, sin embargo, esto se olvida con bastante frecuencia en las discusiones filosóficas. Pero hay otra verdad correlativa de la primera que no es familiar: la de que la constitución de cada palabra, en el curso de su evolución, ha sufrido siempre modificaciones que la hacen apta para cooperar con otras palabras. Sin embargo, el segundo factor no es menos importante que el primero. Las palabras no se han especializado y definido más que combinando estas dos acciones, una con otra,

en el curso de su formación. La significación de cada palabra ha sido gradualmente restringida por el desarrollo de las otras que se han introducido en la esfera que esta palabra ocupaba sola en otro tiempo. De cada palabra se han venido a formar clases especiales de palabras y con frecuencia grupos especiales en las clases con las cuales estaba habitualmente en acción. Y en ciertos casos agrega a la palabra accesorios mediante cuya ayuda se articula en cierto modo con las otras palabras que le dan su valor, su dirección y su eficacia.

Para expresar de otra manera estas verdades podemos decir que cada palabra tiene a la vez una connotación intrínseca y una connotación extrínseca. No implica solamente en diversos grados de claridad, la significación de las palabras de que ha salido; implica también la significación de las palabras con las cuales coexiste; palabras que limitan, extienden e individualizan su significación, y que si falta queda ésta sin significación. Consideremos de una manera concreta estas dos especies de connotación.

Tomemos como ejemplo la palabra *brun.* Filólogos, y entre ellos Grimm, la siguen progresivamente hasta una palabra común de las lenguas arianas que significa *quemar.* Algunos derivados de esta palabra se refieren a un brillo semejante al de la llama, y los derivados *brown, brunus, bruno, braun, bruun, bruen* y *bruín* que, en diversas lenguas, significan *brun,* se refieren al color de un objeto expuesto a la llama. Es decir, que la palabra, en su uso primitivo, describe cierta especie de apariencia, refiriéndola, por metáfora, a uno de los concomitantes de ciertos procesos producidos en un objeto. El estado de conciencia resumido por la palabra contenía ideas combinadas de temperatura, de tacto, de presión, de forma, de movimiento,

dado el todo por el objeto mismo y por la acción connotada; y sin todas estas cosas, nunca se hubiera adquirido la significación adquirida. Poco importa para nuestro razonamiento que sea o no exacta la derivación expuesta. Lo seguro es que ha tenido lugar una derivación de esta especie que implica la experiencia, ya de objetos especiales, ya de acciones especiales, ya de ambas cosas. No tenemos más que recordar nombres de colores recientes como *naranja* y *lila* para estar seguros de que, todos los nombres de color, fueron en el origen especiales y que no llegaron a ser generales más que perdiendo sus connotaciones intrínsecas. Y si es así, la palabra *brun* (moreno), no puede emplearse para expresar la idea de *brun* sin que se hallen tácitamente implícitas algunas de las connotaciones intrínsecas.

Vamos ahora a examinar las connotaciones extrínsecas de la palabra. Pensar en el *brun* es al mismo tiempo en un color. No puedo tener la conciencia que constituye su conocimiento sin referirlo a la clase de palabras a que pertenece. Esto implica otra connotación extrínseca. El color es una palabra abstracta que carece de significación si faltan las sensaciones de color, de suerte que aquí se connotan, de una manera indirecta, colores diferentes; colores que forman con el *brun* la clase a que es referido cuando acude al pensamiento. Esto no es todo. El color no es pensable como especie de estado de conciencia más que por oposición con todas las demás especies de estados de conciencia; y reconocer un estado de conciencia como color es al mismo tiempo distinguirle del tacto, del gusto, del olfato, del oído, etc. De este modo se encuentran connotados numerosas clases de sensaciones por la clase de los colores, como lo es ella misma por el color particular *brun*. Tomemos otro grupo de connotaciones extrínsecas.

La conciencia de un color implica la conciencia del espacio de dos dimensiones; y sea o no verdad que, en la conciencia en estado rudimentario, una superficie coloreada no puede concebirse sin la concepción de una distancia concomitante, no puede dudarse que, por lo menos en el momento en que se emplea la palabra *brun*, no connote la distancia y que, igualmente, no se haga otro tanto con la conciencia de una posición. De ahí que la palabra *brun* quede sin significación si no se conciben al mismo tiempo el espacio de tres dimensiones más o menos especializado, el volumen y la forma. También el tiempo es connotado de una manera extrínseca. No quiero decir simplemente que la relación de coexistencia bajo la cual debe estar representada una superficie *brune* no pueda conocerse más que por contraste con la no-coexistencia, es decir, con la sucesión; lo que yo quiero decir es que la conciencia de lo *brun*, implica experiencias pasadas de *bruns*, con las cuales se clasifica como semejante la experiencia presente; y pensar en lo *brun* en términos de estados de conciencia anteriores, es tener la conciencia del tiempo.

Además de que indica connotaciones más lejanas, como las relaciones generales de semejanza y de diferencia, implícita en todas las connotaciones anteriores, el estado de conciencia que responde a la palabra *brun* no puede producirse (esto es suficientemente claro), a menos que no haya al mismo tiempo numerosos estados de conciencia denotados por otras palabras no expresadas. Solo por cooperación con los diversos pensamientos que responden a diversas palabras, llega a ser posible el pensamiento *brun*.

Comprendido esto, nos econntramos preparados para examinar el lenguaje empleado por los metafísicos y para mostrar todo lo que implica directa e indirectamente.

§ 393. Al comienzo de sus *Principios del conocimiento humano*, Berkeley se ocupa del empleo de las palabras abstractas; observa muy justamente que, en ningún caso, una palabra abstracta puede traducirse en el pensamiento sin que se piense en una o en varias de las significaciones concretas que implica. Dice: «Yo puedo considerar la mano, el ojo, la nariz, cada uno de estos órganos en sí mismo abstractamente, o separado de todo el resto del cuerpo. Pero, entonces, cualesquiera que sean la mano o el ojo que yo imagino debe tener alguna forma o color particular. Me es igualmente imposible tener la idea abstracta de un movimiento distinto de un cuerpo que se mueve y de un movimiento que no es ni rápido ni lento, ni curvilíneo ni rectilíneo y lo mismo se puede decir de cualquiera otra idea general abstracta, sea la que fuere». Después de haber francamente desembarazado el terreno de las ambigüedades debidas al uso negligente de las palabras abstractas, Berkeley comienza su argumentación. Vamos a interpretar sus palabras siguiendo su propio principio de interpretación; las consideraremos como definidas por sus connotaciones intrísecas y extrínsecas.

En el primer párrafo del capítulo siguiente encontramos las siguientes palabras: «*Por la vista tengo las ideas de luz y de color*». Examinemos *sucesivamente* cada mienbro de esta proposición y consideremos todo lo que significa.

La palabra *por* (*by*) es una palabra completamente abstracta, tan abstracta, que nos sentimos muy inclinados a dejar de lado la relación de dos términos que por lo menos implica invariablemente. Sus connotaciones intrínsecas son perdidas en un pasado lejano; pero nos bastarán sus connotaciones extrínsecas que encontramos frecuentemente. Primitivamente la palabra significa *próximo* o *cerca*, como en las expresiones *estar colocado cerca* (*to cit by*) *pasar cer-*

ca (*to pass by*). Siendo la proximidad la noción primitiva, se producen acciónes derivadas, secundarias de proximidad con actividad ya subjetiva ya objetiva como en «herido *por* una piedra», «roto *por* mí». Una complicación ulterior consiste en dar la proximidad por medio de un agente. «He sabido *por* telégrafo», «he votado *por* procuración». Siempre, pues, la palabra *por* connota dos o varias cosas que tienen una relación de posición o de acción o de ambas cosas. Para expresar esto a la manera de Berkeley: «Yo no puedo por ningún esfuerzo de pensamiento concebir», lo que significa *por* a menos que piense en dos cosas que estén cercanas o que se ponen en relación por una cosa cercana a ambas. De suerte que la expresión *por la vista* implica, por su primer término, algo más que la sola vista.

La palabra *vista* implica todavía más claramente diversas cosas como la palabra *por*. Se aplica a la vez a la facultad de ver y a la cosa vista y en el anglo-sajón *geisght* parece haber dominado este último sentido. Sea de ello lo que fuere la palabra vista (*sight*) implica intrínsecamente una cosa que ve y una cosa que es vista. Su significación primitiva ha establecido la relación de sujeto y de objeto y si se supone que esta relación falla, la significación desaparece. Hay más; no se puede formar ninguna idea que responda a la palabra vista sin pensar en un órgano visual. *Vista* es un término abstracto que no tiene ningún sentido si no existe en el espíritu la idea de un ojo y de su función. Si, como dice Berkeley, «me es imposible formarme la idea abstracta de movimiento independientemente del cuerpo que se mueve», me es, del mismo modo, completamente imposible formarme la idea abstracta de *vista* independientemente de un ojo que ve y de un objeto al cual se aplica. Así la palabra *vista*, en su significación plena e íntegra, inmediata y alejada, nos dice en particu-

lar lo que la palabra *por* nos dice en general; que hay alguna existencia indeterminada que tiene con nosotros una relación de proximidad.

Vengamos a la tercera palabra de la frase: *yo*. No tenemos necesidad de entrar en la cuestión controvertida de la noción de identidad personal. Nos basta atenernos al hecho de que *yo*, en su sentido primitivo y en su sentido actual para la masa del género humano, significa la individualidad en su todo, cuyo elemento dominante en el pensamiento es el organismo con sus formas extensas. Tampoco tendremos necesidad de ocuparnos de las conclusiones especulativas que se refieren al origen de los pronombres personales, de los que el primero se dice significaría «el aquí», «el segundo», «el próximo de aquí», derivaciones que me parecen sumamente dudosas. Bastará mostrar el hecho indudable de que los pronombres personales existen y que no adquieren un sentido más que por sus relaciones recíprocas. En ninguna parte se puede encontrar un lenguaje que tenga un pronombre de primera persona, sin uno de la segunda, un *yo* sin un *tú*; sin inquietarnos de la connotación extrínseca, ha sido y continúa siendo la existencia de lo que es *no-yo*: 1.°, bajo la forma de otro individuo semejante, 2.°, bajo formas que implican individuos análogos; 3.°, bajo formas que implican seres diferentes.

Llegamos ahora a la palabra *tener*. Los filólogos han mostrado la connotación intríseca de la palabra; en su raiz más profundamente conocida, significa *tocar* o *coger*; por consiguiente, la acción de una mano sobre un objeto cogido. *Saisir* significa en derecho «tomar posesión», y «ocupación» significa a la vez «posesión» y «cosa poseída». De suerte que, en el origen, *tener* connotaba una conexión entre el organismo y un objeto externo. Adquiere

gradualmente un sentido más amplio a medida que esta conexión se hace más indirecta y más variada; y, en un sentido todavía más metafórico, esta palabra fué aplicada a las modificaciones mentales. Aún ahora no tendría ningún sentido en la ausencia de las numerosas ideas de cosas externas que esta palabra entraña consigo. *Yo tengo* es una combinación de palabras que no pueden tener un sentido para el pensamiento más que connotando una distinción entre algo que tengo y algo que no tengo. Si todas las cosas estuvieran para mí en la relación que implica la idea de posesión, entonces la posesión dejaría de ser pensable por no tener un correlativo. De suerte que, por su connotación intrínseca y extrínseca, la palabra *tener* implica necesariamente la idea de una existencia distinta que la nuestra propia.

Tenemos ahora que investigar lo que entendemos directa o indirectamente por *idea.* El sentido primitivo de la palabra ἰδεαι es forma. De donde ha venido la noción secundaria de una apariencia distinguida de la realidad. Después, en la filosofía platónica, el sentido se halla tan invertido que las ἰδεαι son los tipos eternos de que las cosas sensibles son copias pasajeras. A través de todos estos cambios de significación, hay, sin embargo, un elemento constante; la conexión de la *idea*, con algo de que es la *idea*, sea la conexión de una forma con una sustancia, de una apariencia con la realidad o de un tipo divino con objetos moldeados sobre él. Esta connotación intrínseca de una existencia que no es la *idea*, ha sobrevivido tanto en la filosofía como en la vida común, y nadie, sea quien fuere, puede emplear tal palabra sin que esté implícita esta connotación.

Si se duda de ello basta preguntarse lo que implica la palabra siguiente *de*. Es un término sumamente abstracto

que implica una relación; relación de una cosa con otra, de un sujeto con un atributo, de una causa con un efecto; en una palabra, relación que implica universal y necesariamente dos términos: como «hijos *de* Juan», «olor *de* rosa», «coz *de* caballo». Así, lo mismo la palabra *de* que la palabra *idea* connota intrínsecamente dos existencias, y estas palabras reunidas *idea de*, como una y otra connotan, esta segunda existencia, no tiene ningún sentido si ella falta; no ofrecen nada al pensamiento como tampoco las palabras *movimiento de* representan algo si falta la conciencia de un objeto que se mueve.

Venimos al fin a la palabra *color* (omitiendo la palabra *luz*, que se podría someter a un examen análogo). Ya hemos visto que el color es impensable sin las connotaciones extrínsecas de tiempo, extención de dos dimensiones, posición, clase, semejanza, diferencia, etc., y que, en fin, si es concebido como color particular, lo que admite Berkeley, connota intrínsecamente algo particular para este color. Notemos ahora que el término que falta en la relación que expresan bajo forma incompleta las palabras *idea de* es este color particular característico de un objeto y que le connota. He ahí esta segunda existencia que implica la primera existencia *idea* tan bien como el término que expresa la relación *de*. El examen crítico de nuestras ideas nos muestra que, no solamente es necesario para dar un sentido a las palabras, que *color* e *idea* se refieran a dos existencias diferentes, sino que también encontramos que la existencia a la cual se refiere la palabra *color* está ligada indisolublemente a otras existencias condicionadas de una manera particular.

Así sucede que cada palabra de la frase dice la misma cosa. Cada palabra, por su constitución hereditaria, lo mismo que por las diversas especializaciones que las

hacen aptas para juntarse a otras palabras, muestra una organización conforme a la relación fundamental del sujeto y del objeto. Cada miembro de la frase dice la misma cosa. *Por la vista tengo*; si referimos los abstractos a lo concreto, como quiere Berkeley, esto significa *yo* por el *intermedio de mi ojo* recibe *algo* y es imposible pensar que se recibe algo por un intermediario, sin que haya una tercer cosa de lo que mi intermediario reciba algo. El otro miembro de la frase *idea de rojo* (para referir el abstracto *color* a un concreto), implica igualmente la conciencia de dos existencias separadas *idea* y *rojo*, de la propia manera que «hijo de Juan» implica las dos existencias separadas de Juan y de su hijo. Si reunimos los dos miembros de la frase se precisa el sentido indefinido del primero, que es que, por un intermediario, reciba algo de algo, y yo aprendo que, por este intermediario, recibo de algo *rojo* una *idea* que yo llamo *idea de lo rojo*. Así, pues, tenemos ahí lo que la frase, considerada en su integridad y en sus partes separada y conjuntamente quiere decir y nadie, metafísico o no, puede suprimir las asociaciones establecidas entre las palabras de manera que excluya este sentido de su espíritu.

Vayamos más lejos y demos licencia completa al metafísico. Tomemos sus palabras en el sentido que él quiere y admitamos por condescendencia que es posible excluir de la conciencia sus connotaciones intrínsecas y extrínsecas. Concedamos a Berkeley toda su tesis: digamos con él que toda existencia no existe más que en el espíritu y que el ser de cada cosa consiste en ser percibido. Imaginemos que sus palabras no impliquen nada más allá de los estados de conciencia o ideas. Supuesto todo esto y concediendo una adhesión completa a la interpretación de Berkeley, veamos lo que llega a ser su

proposición: *Por la vista tengo las ideas de luz y de color*.

Siguiendo el precepto de Berkeley reemplacemos el abstracto *vista* por una palabra concreta; tenemos como elementos indispensables la idea de un ojo dirigido sobre algo y de un poseedor de este ojo. Si se suprime uno de estos elementos, la palabra *vista* ya no ofrece nada a la conciencia. Si hay un poseedor sin un ojo, no hay vista; si hay un ojo sin un poseedor, no hay vista; si hay un ojo y un poseedor sin nada que ver, no hay vista. Reconocidos estos tres elementos indispensables de la idea de *vista*, tenemos que considerar ahora, en conformidad a la hipótesis de Berkeley, estos elementos como otras tantas ideas o grupos de ideas. Un ojo no puede ser para nosotros más que una combinación de ideas conocidas como colores dispuesto de manera que produzcan la idea de ciertas formas ligadas en el pensamiento con ciertas ideas de tacto y de presión que se combinan en ideas de magnitud tangible, forma, blandura, elasticidad, etc., y ellas mismas están ligadas con ciertas ideas de movimiento que revelan esas otras ideas. Y ahora Berkeley sostiene que, por estas ideas agrupadas ligadas y ajustada de una manera ideal a alguna otra cosa que debe ser una idea, tengo la idea de un color. Si el lector encuentra que esto le ilustra tiene verdaderamente una organización mental particularísima. Pero, al admitir que comprende esta proposición, se levanta ante él una cosa todavía más difícil de comprender. Porpue el grupo complejo de ideas llamado un ojo por el cual tiene las ideas de color, está compuesto en parte de ideas de color, en parte de otras ideas que, cuando se las define, implica cada una claramente ideas de color. Así, si nos representamos el color por x (estando representada cada especie implícita por x_1, x_2, x_3, etc.), la forma visible (que es también múltiple),

por y; la forma tangible (que es también múltiple), por z; la blandura, la elasticidad, etc., por v y w; el movimiento, por θ; la tensión muscular, por π; la cosa visible por φ; podemos, de una manera grosera, aunque demasiado simple, representar la idea de color según la hipótesis de Berkeley por la ecuación siguiente:

$$x = \frac{(x y + x_1 y + x_2 y_1 + x_3 y_2) \times \dfrac{z + 2 z_1 + 2 z_2}{v w + v_1 w_1}}{20 \theta x_4 y_5 x 20 \pi} \times \varphi$$

Este empleo de los signos muestra lo absurdo de la explicación que toma por conocida precisamente la cosa que hay que explicar. Y este absurdo se eleva a la enésima potencia si se lleva algo más lejos la investigación. Porque si se busca el valor de z, que representa la idea de la forma tangible, se verá que puesto que la idea de tacto implica la idea de un órgano tactil que es conocido por las ideas de color (de equellos por lo menos que, no siendo ciegos, pueden comprender los términos de la definición), el mismo z debe definirse por una fórmula que implica x. Otro tanto acontece con los otros signos. Habría necesidad, en la ecuación precedente de sustituir a cada signo una expresión que contenga tanto al mismo signo como a x; y, en las expresiones sustituídas, habría que hacer sustituciones semejantes basta el infinito sin llegar nunca a ningún resultado próximo.

En matemáticas se considera inaceptable expresar el valor de una incógnita por esta nueva incógnita o por otras incógnitas que la suponen; pero semejante método parece satisfactorio a algunos metafísicos.

§ 394. El lenguaje de Hume nos suministrará la mate-

ría de otra crítica. El siguiente pasaje nos servirá de texto:

«Podemos, pues, dividir todas las percepciones del espíritu en dos clases o especies que se distinguen por su diferente grado de fuerza o de vivacidad. Se llaman comunmente *pensamientos* o *ideas* las que son menos fuertes y menos vivas. Las de la otra especie no tienen nombre en nuestra lengua ni en la mayoría de las restantes, porque creo que no importaba más que a los filósofos colocarlas bajo un término o denominación general. Permítasenos, pues, llamarlas *impresiones*, empleando esta palabra en un sentido que se aparta algo del corriente. Entiendo, pues, por *impresiones* todas nuestras percepciones más vivas cuando oimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, deseamos o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas, que son las percepciones menos vivas de que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos mencionados más atrás.»

Evidentemente hay que tratar estas palabras como las de Berkeley. En Hume, como tampoco en Berkeley, la palabra *idea* no está despojada de sus connotaciones intrínseca y extrínsecas, por más que no se reconozcan abiertamente, y las mismas connotaciones intrínsecas y extrínsecas acompañan a la palabra *impresión* y determinan su sentido. Porque aunque Hume nos diga que emplea la palabra en un sentido que se aparta algo del corriente y aunque quizá quiera decir que no hay que tomar la palabra *impresión* más que como connotando una cosa que la produce y una cosa que la siente, se puede, sin embargo, sostener que estas connotaciones se han deslizado subrepticiamente en su razonamiento y que no se puede sustituir ninguna palabra que no entrañe tales connotaciones. Pasemos porque esto está implícito en nuestras críticas precedentes; vengamos a otras críticas.

Examinemos por de pronto el valor de las palabras que acompañan a las que tenemos que considerar más especialmente. Hume comienza por clasificar las «percepciones del espíritu» empleando la palabra *percepción*, no en el sentido moderno, sino en un sentido aplicable a todos los estados de conciencia puesto que lo extiende a las sensaciones, emociones, deseos, voliciones y a los recuerdos de estos actos. Puesto que clasifica estas percepciones o estados de conciencia, concede implícitamente que existen. Como no establece explícitamente la existencia de alguna otra cosa, y como el fin de su razonamiento es mostrar que es dudosa la existencia de alguna otra cosa, podemos de ello concluir que la existencia de «percepción de espíritu» o, como hoy decimos, de estados de conciencia, está en todo caso fuera de duda. ¿Qué, pues, debemos entender por *ser* o *existir*? Cuando al dividirlos Hume habla de la *existencia* de las impresiones e ideas, ¿da a la palabra su sentido ordinario? Se puede suponerlo puesto que no nos previene de que le dé otro. Sin embargo, las nociones que expresan las palabras *ser* y *existir*, no parecen muy apropiadas a su designio. *Ser* es «permanecer», «estar fijo». La existencia se define «el ser continuado», «la duración», «la continuación». Persistir, tal es la noción fundamental que está en el fondo de todas estas significaciones. Mientras un dolor persiste, decimos que *es;* mientras que la respiración, los movimientos del pulso y otros movimientos vitales persisten, decimos que la vida *existe.* Si una fulguración no ha persistido, decimos que ha dejado de ser; mientras que afirmamos la existencia de la luz del sol en tanto que dura. Ante todo, esta duración, continuidad, fijeza o persistencia es lo que queremos expresar cuando afirmamos la existencia de lo que llamamos objetos, y, entre ellos, distinguimos los que existen y los que

han dejado de existir, según que en ellos encontremos o no encontremos la persistencia.

Pero al interpretar así las palabras *ser* y *existir* se suscita una dificultad considerable cuando se les junta a las palabras impresiones e ideas. Porque hay algunas como el chasquido de un látigo que no persisten un tiempo apreciable, y hay otra como la sensación de un asiento sobre el cual se está que persisten mucho tiempo. Si queremos hablar de la existencia de estas *impresiones* de la manera que mejor concuerde con el empleo ordinario de la palabra, yo creo que debemos decir que cada impresión existe todo el tiempo que persiste. Y ahora, aplicando esta palabra a las *impresiones* e *ideas* de Hume, al interpretarlas todo lo bien posible, vemos lo que de ello resulta.

Tomemos un ejemplo. Tengo la impresión de montañas y, en medio de ellas, la impresión de un punto negro. Yo marcho, y después de un número inmenso de impresiones musculares y tactiles que yo llamo paso, la impresión del punto negro se extiende y se aclara algo. Continúo y después de media hora de marcha, percibo un cambio de forma y de magnitud; la impresión es ahora mayor vertical que horizontalmente. Me acerco más todavía; la forma llega a ser insensiblemente más precisa a medida que la superficie subtendida llega a ser mayor; por fin se confirma mi sospecha de que la impresión por mí recibida es lo que yo llamo un hombre; puedo distinguir su cabeza y sus brazos. Me acerco más; los detalles llegan a ser más distintos, la impresión cambia sensiblemente a cada paso y crece rápidamente de manera que ocupa una porción considerable del área visual. Si continuo acercándome, la impresión comienza a excluir todas las demás impresiones visuales. Mucho más; si persisto en hacer avanzar mi ojo continua creciendo la parte central de la

impresión, las partes laterales desaparecen del campo de la visión y si mi ojo está muy cerca de un botón no tengo más impresión que la de ese botón y la de una pequeña parte del traje que rodea al botón. Todos estos cambios han sido perfectamente contínuos, de suerte que, de la mancha negra a la impresión completa de un hombre y, de esta impresión a la de un punto de su traje, llevan toda la conciencia visual, en ninguna parte hubo discontinuidad.

La cuestión se complica mucho al observar que si yo giro alrededor de lo que llamo un hombre dirigiendo mis ojos acá y allá, tengo impresiones continuamente cambiantes de las que cada una no tiene una individualidad distinta y que, sin embargo, de instante en instante, llegan a ser completamente distintas la una de la otra. Ya es su chaleco lo que veo y lo que desaparece, si me muevo de este lado; ya su manga, ya en el cuello de su gabán, el de su camisa, sus cabellos. No puedo, con la ayuda de ninguna marca, separar uno de otro los diversos estados de este panorama movible y, sin embargo, el movimiento de mi ojo está perfectamente seguido de un estado que no tiene nada de común con el que ha existido un momento antes.

Luego, si estando de un lado del hombre o detrás de él, comienzo a retirarme, comienza en la conciencia un cambio continuo de otro orden: la impresión se enturbia a medida que me retiro y puede, si yo me voy bastante lejos, borrarse hasta no ser más que un punto. No son necesarios más detalles para que aparezca claro que, a cada dirección en el espacio corresponde una serie de cambios en la conciencia, variando según que uno se aleje o se acerque y que habrá cambios análogos si se gira alrededor de un hombre a diversas distancias y sobre diversos planos.

Si suponemos, además, que, en lugar de estar estacionario, el hombre marcha o se mueve de alguna manera, cada uno de estos cambios en la conciencia llega a ser la fuente posible de otras series innumerables que difieren unas de otras según los movimientos del hombre. De suerte que, sin contar las variaciones que pueden producir la cantidad de luz y su cualidad, podemos decir que las impresiones visuales así producidas admiten un millón de metamorfosis, entre las cuales hay tales relaciones que se puede pasar de la una a la otra por gradaciones infinitesimales y que son tales, sin embargo, que hay entre muchos todos los contrastes que se puedan imaginar.

Y ahora, ¿qué es mi impresión visual de un hombre? Limitémonos al cambio de conciencia ya descrito que comienza en una mancha y se extiende sin solución de continuidad hasta ocupar todo el campo de la visión; estado de conciencia que, no implicando en el origen ninguna distinción sensible de las partes, se resuelve, por gradaciones infinitesimales, en una multitud de elementos diversos de color y de forma—llega, a medida que me acerco a desbordar del campo de la visión, el cual es finalmente ocupado por una pequeñísima porción que se puede cambiar por otra y esta por otra. Lo repito, ¿cuál es mi impresión visual de un hombre? Solo hay tres respuestas posibles; es el estado de conciencia que existe a cada momento mientras la conciencia experimenta estos cambios o una cierta serie de estados de conciencia que se producen durante una cierta porción de tiempo o la suma de las series de estados de conciencia que se producen durante la totalidad del tiempo. Veamos lo que podemos sacar de estas tres respuestas posibles. Si por la impresión de un hombre (siendo esta impresión una de las percepciones del espíritu únicas, que existen según Hume, debo

entender la suma de todos los estados de conciencia, entonces estoy obligado a decir que la cosa individual que conocía como impresión de un hombre es, al mismo tiempo, todas esas numerosas cosas que considero como cosas distintas—la pequeña mancha, la figura apreciable, etcétera, etc.,—es más, debo comprender todos esos numerosos y diversos estados que puede producir en mí el examen minucioso de las diferentes partes, puesto que son continuas entre sí y con la impresión que ha comenzado por una mancha. Ahora, si el algo existente que yo llamo impresión de un hombre debe considerarse como no conteniendo más que una parte de la serie entonces, se suscitan cuestiones inextricables; ¿qué parte de la serie? ¿En qué principio apoyarme para segregar de la serie una parte que es continua con el resto y las dos extremidades? Y ¿cómo llamaré a las partes excluídas de la serie? Si para evitar estas dificultades insuperables adopto el tercer partido—decir que la impresión de un hombre debe comprenderse como una fase de esta conciencia continuamente cambiante, entonces me encuentro en presencia de dificultades no menos insuperables: 1.° Al considerar una sección cualquiera de esta conciencia continuamente cambiante como la impresión cuya existencia tengo derecho a afirmar—además de que esto implica la separación arbitraria de lo que nos está separado en mi conciencia—yo afirmo implícitamente que hay tantas existencias de esta especie que se pueden hacer divisiones en este conocimiento continuo. 2.° Otra cuestión inextricable: ¿en qué momento esta impresión creciente que recibo cuando mi ojo se acerca deja de ser la impresión de un hombre para hacerse la impresión de tal o cual parte de sus vestidos? 3.° Estoy obligado a admitir que esta impresión de un hombre, única cosa de que puedo afirmar la existencia, es algo

que, habiendo venido a la existencia, deja inmediatamente de existir, algo que tiene una persistencia inapreciable.

Veamos dónde estamos. Decir que la existencia que yo llamo la impresión de un hombre es la totalidad de esas fases constantemente cambiantes de mi conciencia, es decir que, por unidad, yo entiendo la multiplicidad; que, por una cosa que existe, yo entiendo una serie casi infinita cuyos miembros más alejados son en absoluto diferentes los unos de los otros y de los cuales no están dos presentes simultáneamente. Si, para escapar del absurdo de llamar cosa existente lo que es una multitud heterogénea de cosas que aparecen y desaparecen sucesivamente, yo digo que la impresión cuya existencia afirmo es la que he tenido en un momento cualquiera al acercarme, entonces la cosa que yo llamo existente es una cosa que ya no tiene ninguna persistencia; existencia ya no quiere decir persistencia; significa precisamente lo contrario.

Así acontece que, si se admite que las palabras *impresiones* e *ideas* no tienen sus connotaciones ordinarias, las palabras con las cuales se las emplea dejan de tener su sentido ordinario para adoptar un sentido opuesto. Mientras que yo considero una *impresión* como connotando algo que la produce y algo que la recibe; mientras que yo reconozco estas dos cosas como existencias independientes de las que la una afecta a la otra, el sentido de la palabra *impresión* permanece inteligible; todas las particularidades sobre *una impresión* detalladas más atrás llegan a ser comprensibles como causadas por cambios de relaciones entre dos existencias. Pero si me supongo capaz de pensar una *impresión* como existente sin esas dos existencias connotadas, resulta de ello que, al dar a la palabra un sentido que no tiene, quito a las otras palabras que la acompañan el sentido que tenían.

§ 395. Tenía intención de examinar aquí otras palabras y expresiones empleadas en las controversias metafísicas; de reproducir el procedimiento por el cual los metafísicos, elevándose a abstracciones y de allí a abstracciones de abstracciones, toman posición allí y trabajan en destruir las realidades de las que las abstracciones son derivadas, aún pareciendo suponer que las abstracciones continuan existiendo. Pero sería inútil hablar de ello con más extensión.

Todo lo que precede pone, da su luz al hecho significativo de que *el lenguaje se niega en absoluto a expresar la hipótesis del idealismo y la del escepticismo.* No hay artificio que permita establecer los estados de conciencia a los cuales uno se refiere manifiestamente y de excluir, al mismo tiempo, los estados de conciencia a los cuales uno se refiere implícitamente. Si las palabras se emplean, como deben serlo de hecho, por todo hombre, metafisico o no, con todas las connotaciones intrínsecas o extrínsecas que han adquirido, entonces encontramos que, separada y conjuntamente, implican algo más allá de la conciencia. Si, aunque siendo en realidad incapaces de segregar de estas palabras sus connotaciones, suponemos, sin embargo, que lo hemos hecho, he aquí el resultado: al tratar de definir su sentido, no hacemos otra cosa que expresar un término por este mismo término. Y encontramos así que, cuando se reclama la existencia absoluta para lo que —lo muestra la connotación de las palabras—no tiene más que una existencia relativa, el resultado es, o bien hacer que *unidad* signifique *multiplicidad* o bien que *existencia* signifique *falta de persistencia.* La elección es entre una contradicción una carencia total de sentido y una completa inversión de sentido.

De hecho el lenguaje durante todo su desarrollo ha

sido forjado de modo que exprese toda cosa bajo la relación fundamental de sujeto y de objeto, de la misma manera que la mano ha sido formada para manejar los objetos en conformidad con esta misma relación fundamental; y si se le sustrae a esta relación fundamental, el lenguaje llega a ser tan impotente como un miembro cortado en el espacio vacío.

CAPITULO IV

LOS RAZONAMIENTOS DE LOS METAFÍSICOS

§ 396 Concedamos a los metafísicos todo lo que les han negado los capítulos precedentes. Ya no les pedimos establezcan que el modo de actividad intelectual llamado razonamiento ofrezca más garantía que cualquiera otro modo. Dejemos todo comentario sobre su lenguaje; admitamos que sus términos puedan emplearse por ellos sin implicar contradicción. Dejemos todo esto; examinemos sus razonamientos y veamos si establecen su tesis.

Naturalmente, no podemos dar más que algunos ejemplos típicos. Comenzaremos esta vez también por Berkeley.

§ 397. Un diálogo imaginario ofrece mucha facilidad para conseguir la victoria. Cuando podemos no poner en la boca de un adversario más que las réplicas propias para nuestro fin no es difícil llegar a la conclusión deseada. Los *Diálogos de Hylas y Philonoüs* de Berkeley nos suministran de ello ejemplos abundantes.

En toda esta discusión *Hylas* concede constantemente cosas que no debería conceder según los principios mismos de su adversario. Así, poco después del principio, *Philonoüs*, con el fin de probar el carácter puramente subjetivo del calor obtiene de Hylas esta confesión: «Que un grado intenso de calor es un dolor verdadero». Entonces pregunta: ¿Vuestra sustancia material es sensible o bien está dotada de sentido y de percepción? A lo que respon-

de Hylas: «Es, sin duda insensible». «No puede ser el sujeto de un dolor», continúa Philonoiis, «En manera alguna, responde Hylas. Y, entonces Philonoiis prosigue alegando que como un calor intenso es un dolor y un dolor no puede existir en una sustancia material insensible, síguese de ello que no puede existir un calor intenso más que en un espíritu que lo perciba. Pero ¿qué derecho tiene Hylas para responder cómo lo hace? El argumento descansa en la tesis de que las cosas sensibles son las únicas que conocemos ciertamente. Estas cosas sensibles se definen: «cosas que percibimos inmediatamente por los sentidos» y Philonoiis, que resueltamente ignora cualquiera otra cosa dice: «En consecuencia de todas las otras cualidades de que hablais como distintas de estas, yo no sé nada». Si Hylas hubiese tomado la misma base para apoyarse, como debiera haberlo hecho, el diálogo hubiera marchado como sigue:

Phil.—La sustancia material, ¿es insensible o está dotada de sentido y percepción?

Hyl.—No puedo decirlo.

Phil.—¿Cómo se entiende eso de que no podéis decirlo?

Hyl.—Entiendo que, como usted, «yo no conozco nada» de las cualidades de los cuerpos, a no ser las que percibo inmediatamente por medio de los sentidos y no puedo percibir inmediatamente por medio de los sentidos, si la sustancia material es o no insensible.

Phil.—Sin embargo, ¿no dudáis de que *es* insensible?

Hyl.—Sí; de la misma manera que usted duda de mi realidad externa, que usted duda si yo no soy otra cosa que una de sus ideas. ¿No hemos distinguido al principio entre las cosas que conocemos inmediatamente y las cosas que conocemos mediatamente?

Phil.—Sí.

Hyl.—¿No me ha hecho usted conceder que las sensaciones son las únicas cosas sensibles, esto es, las únicas cosas inmediatamente percibidas, y que las causas de estas sensaciones no puede conocerlas inmediatamente, sino sólo mediatamente, por el razonamiento?

Phil.—Lo he hecho.

Hyl.—Y todos vuestros argumentos no tienen más que un fin: el de mostrarme que estas cosas que conozco mediatamente, que estas cosas cuya existencia infiero como causas de mis sensaciones, no tienen ninguna existencia.

Phil.—Eso es verdad.

Hyl.—¿Cómo, pues, podéis tener alguna confianza en mi respuesta, dígaos que la materia es sensible o no? La única sensibilidad que yo puedo percibir inmediatamente es la mía.

Phil.—Usted sabe que estoy dotado de sensibilidad.

Hyl.—Sí, pero, ¿cómo? Veo que os volvéis cuando hablo, que os alejáis cuando os quemáis. De estos hechos, junto con mis experiencias personales, *infiero* que estáis dotado de sensibilidad como yo, y si os hiciera falta una respuesta a vuestra pregunta, *infiero* que la materia no es sensible porque no da ningún signo de esta especie.

Phil.—Bien.

Hyl.—¿Pero no véis que si aceptáis esta respuesta todo vuestro razonamiento está viciado? Os colocáis en situación de rechazar una cierta porción de mis conocimientos mediatos. Para llegar aquí me pedís ahora que os conceda otra porción de mis conocimientos mediatos de la misma manera que ya me habéis pedido otros y que yo supongo me seguiréis pidiendo. Usted combinará estas diversas porciones de conocimiento mediato y sacaréis de ello una conclusión, y esta conclusión, este conjunto de conocimientos que son *doblemente* mediatos, supongo me

los ofreceréis a cambio de los conocimientos mediatos que usted quiere rechazar. Ciertamente, yo no lo acepto. Yo pido que cada eslabón de vuestro argumento consista en un conocimiento *inmediato*. Si uno solo de estos conocimientos es una inferencia y no una cosa «inmediatamente percibida por los sentidos», diré que vuestra conclusión tiene la misma incertidumbre, que usted combate más la incertidumbre inherente a todo razonamiento.

Aunque esto bastare para poner a *Philonoüs* en el embarazo, no es este el punto mejor escogido para mostrarle, por un debate profundo, su propia contradicción. Si *Hylas* viese con más claridad la naturaleza del sofisma, podría ponerlo de manifiesto de la manera siguiente:

Phil.—Vuestra sustancia material ¿es un sér que no siente o un sér dotado de sentidos y de percepción?

Hyl.—Si yo respondo que está dotado de sentido y de percepción, ¿qué se seguirá?

Phil.—Usted se burla de mí.

Hyl.—Vamos, supóngase usted que yo afirmo con toda sinceridad que la sustancia material siente.

Phil.—Entonces vuestra respuesta es completamente absurda.

Hyl.—¿Qué entiende usted por absurdo?

Phil.—Yo entiendo por absurdo, lo que es opuesto manifiestamente a la verdad, lo que está en desacuerdo con la razón o las afirmaciones de sentido común.

Hyl.—Muy bien; pero para estar seguros de que comprendemos el uno y el otro relativamente al sentido de absurdo, déjeme poner un ejemplo. Yo supongo que os pido que tiréis una línea recta furiosa.

Phil.—Es una suposición suficientemente absurda. Yo no puedo siquiera pensar en una línea recta furiosa, mucho menos en tirarla.

Hyl.—Decidme ahora, ¿cómo véis que la proposición una línea recta puede ser furiosa, es manifiestamente falsa o, como decimos, absurda? ¿Eso es por algún procedimiento del pensamiento como sabéis que es absurda?

Phil.—Ciertamente.

Hyl.—Yo supongo que, antes de reconocer lo absurdo de la aserción de que puede haber una línea recta furiosa, debéis pensar más o menos claramente en las dos cosas entre las cuales hay desacuerdo. Mientras tenéis conciencia de una línea recta, solamente o solamente del furor, no tenéis conciencia de ningún absurdo. Usted tiene conciencia del absurdo, más que cuando intenta pensar el furor como una propiedad de la línea recta y que encuentra absolutamente imposible unir las dos ideas.

Phil.—Es claro.

Hyl.—Otra cuestión. Cuando decís que estoy en lo absurdo si afirmo tácitamente que puede haber una línea recta furiosa, ¿no lo hace porque lo absurdo es claro para vuestra conciencia?

Phil.—Sí, porque yo mismo percibo lo absurdo, es por lo que yo os lo puedo atribuir.

Hyl.—Hasta aquí, pues, estamos de acuerdo en que, para tener conciencia de un absurdo, es preciso tener conciencia de dos cosas de las que cada una, implícita o explícitamente se reconoce aceptable, pero que, consideradas en conjunto, presentan un gran desacuerdo, puesto que no llamáis a una de mis proposiciones absurda más que porque a usted le parece tal.

Phil.—Eso es lo que he dicho.

Hyl.—Volvamos ahora a nuestra cuestión. Usted me pregunta si la sustancia material es un sér dotado de sentido y de percepción. Respondo que lo *es*, y usted trata mi respuesta como un absurdo.

Phil.—Sí.

Hyl.—Es decir, que la proposición, la sustancia material puede sentir, parece absurda, a vuestro espíritu.

Phil.—Indudablemente.

Hyl.—¿No hemos reconocido que antes de tener conciencia de una contradicción, debéis tener conciencia de dos cosas, entre las cuales existe la contradicción percibida?

Phil.—Sí.

Hyl.—En este caso uno de los términos es sustancia material, el otro es sentimiento o sentido. Y, al tener conciencia de lo absurdo, de la proposición, de que la sustancia material posee sentimiento, debéis tener conciencia de dos cosas contradictorias: sentido y sustancia material.

Phil.—Bien, yo...

Hyl.—Sí; usted se detiene lo que no me admira; os he sorprendido en reconocer la misma existencia que pretendíais no reconocer. Durante todo el tiempo que me preguntábais sobre lo que os complacíais en llamar *mi* sustancia material, pensábais en *vuestra* sustancia material, en una sustancia material que estaba precisamente tan presente a vuestra conciencia como a la mía.

Así la argumentación de Berkeley queda reducida a la nada desde el principio, désele la respuesta que se le dé. Si, relativamente a la sensibilidad de la materia, se responde que es imposible decir nada—única respuesta que está de acuerdo con su hipótesis—su argumentación se detiene inmediatamente. Si se responde que *no siente* o, por el contrario, que *siente* las dos respuestas llevan al mismo resultado, puesto que no se puede saber ni que la primera respuesta sea la verdadera ni que la segunda sea falsa, sin reconocer el sujeto (sustancia material), lo mismo que al atributo (sentido y percepción).

§ 398. En el capítulo que precede, he citado un pasa-

je de Hume. *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, sección 2.ª en que divide «todas las percepciones del espíritu en dos clases o especies» que llama *impresiones* e *ideas*. Dice que las primeras son primitivas y las segundas derivadas, o empleando sus propias palabras: «Nuestras ideas o percepciones más débiles son copia de las impresiones o percepciones más fuertes». Después de haber afirmado que no tenemos ideas reales más que aqueyas cuya derivación es tal, trabaja en mostrar en esta derivación el criterio de las ideas reales y concluye en estos términos.

«Si, pues, suponemos que se emplea un término filosófico sin responder a una significación o idea (lo que es bastante frecuente), no tenemos más que investigar de *qué impresión deriva esta supuesta idea*. Si es imposible asignarle una, quedarán confirmadas nuestras sospechas.»

Pasemos dos páginas que tratan *de la asociación de las ideas* y vengamos a la sección 4.ª, titulada *Du las excépticas sobre las operaciones del entendimiento*. Comienza así:

«Todo lo que entra en la razón humana y es objeto de una investigación puede naturalmente dividirse en dos especies: *Relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. A la primera especie pertenecen la geometría, el álgebra, la aritmética, en una palabra, toda afirmación que es cierta, instintiva o demostrativamente. Así, el cuadrado construído sobre la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados construídos sobre los catetos. He ahí una proposición que expresa una relación entre estas figuras. 3 veces 5 es igual a la mitad de 30 expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta especie pueden ser descubiertas por la sola operación del pensamiento independientemente de todo lo que puede existir en el universo. Aunque no hubiera en el universo ni círculos ni trián-

gulos, no por eso serían menos ciertas y evidentes las verdades demostradas por Euclides.»

Las cuestiones de hecho no son conocidas de la misma manera y la evidencia de su verdad, por grande que sea, no es nunca de la misma naturaleza que en el primer caso. Lo contrario de una cuestión de hecho es todavía posible porque nunca puede implicar contradicción y el espíritu lo concibe con tanta facilidad, claridad y como pudiendo ser también conforme con la realidad. Decir *el Sol no saldrá mañana* es una proposición que no es ni menos inteligible ni menos contradictoria que la de *saldrá*. Sería, pues, inútil intentar demostrar su falsedad. Si fuera falsa demostrativamente, implicaría una contradicción y nunca podría concebirse distintamente por el espíritu.

He aquí, pues, dos clasificaciones: en la una, «todas las percepciones del espíritu están divididas en *impresiones* e *ideas;* en la otra, «todos los objetos de la razón humana están divididos en *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho.* ¿Qué relación hay entre estas dos divisiones? ¿Las «percepciones del espíritu» encuadran con los objetos de la razón humana?» No habiéndolo dicho Hume, es preciso que intentemos encontrarlo nosotros mismos.

Si las dos clasificaciones no encuadran hay tres hipótesis posibles: que la primera contenga a la segunda más alguna cosa; que la segunda contenga a la primera más alguna cosa; que ambas tengan una parte común conteniendo, sin embargo, una lo que la otra no contiene. Examinemos estas tres hipótesis.

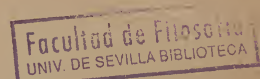
Si hay «objetos de la razón humana» que no son percepciones del espíritu», entonces llega a ser posible a la razón humana percibir cosas que no llegan a ser «percepciones del espíritu» al ser percibidas: lo que es una contradicción en los términos.

Asimismo si la clasificación «percepción del espíritu» contiene, aun traspasándola en extensión la clasificación» «objetos de la razón humana», entonces hay percepciones del espíritu que no son objeto de la razón humana—proposición curiosa que reclama una definición que distinguirá las percepciones del espíritu que son un objeto de la razón humana de las que no lo son.

En fin, si se admite la tercera hipótesis, de la que hemos hablado atrás, entonces hay a la vez «objetos de la razón humana» que no son «percepciones del espíritu» y «percepciones del espíritu» que no son «objetos de la razón humana», lo que suscita dos dificultades insuperables.

Hume quiere, pues, que comprendamos estas dos clasificaciones como teniendo la misma extensión, o más bien no hay más que una clasificación bajo dos nombres. El agregado, dividido aquí en impresiones e ideas, es dividido aquí en relaciones de ideas y cuestiones de hecho. De donde esta cuestión preliminar: ¿qué relación existe entre estas dos clasificaciones del mismo agregado? Cuestión que se subdivide en otras varias que debemos examinar sucesivamente,

¿Qué hay que entender por *relaciones?* No se ha dicho nada de las relaciones cuando las «percepciones del espíritu» se han subdividido en *impresiones* e *ideas.* ¿Es, pues, necesario creer que las relaciones no son percepciones del espíritu? Si es así, aunque las ideas sean percepciones del espíritu, las relaciones entre sí no lo son, y si las relaciones entre sí no son percepciones del espíritu, ¿qué son, pues? ¿Existen? ¿Cómo tenemos de ellas conciencia? Si por falta de respuesta a estas preguntas, concluimos de ello que las relaciones deben comprenderse entre las «percepciones del espíritu», entonces tenemos que preguntarnos: ¿son impresiones o ideas? Supongamos que son im-



presiones. Entonces una *relación de ideas* consiste en dos ideas y una impresión, lo que es inconciliable con la definición dada de las impresiones y de las ideas, porque esto es forzarnos a concebir dos copias de impresiones pasadas reunidas por una impresión presente. Supongamos, por el contrario, que una relación sea una idea. Como se nos dice que todo lo que es conocido como idea lo ha sido primeramente como impresión, tenemos que preguntarnos: ¿a qué impresión corresponde la idea llamada relación?

Pasemos ahora a una cuestión más seria, ¿hay que admitir *relaciones de impresiones*? Sí, como dice Hume, «todas nuestras ideas son copias de impresiones», síguese de ello que si hay relaciones de ideas hay relaciones de impresiones. Porque supongamos que no las haya. Entonces hay que admitir: 1.°, que las impresiones existen de tal manera que podemos percibir cada una individualmente, y que, sin embargo, no podemos al mismo tiempo percibir que la una es anterior a otra, o semejante a otra, o diferente de otra; 2.°, que en las impresiones que han producido ideas que son sus copias, sucede que hay relaciones posibles entre las ideas que se pueden conocer como semejantes, diferentes, anteriores o posteriores, aunque en lo que toca a sus originales no se pueda hacer lo propio; 3.°, que puesto que estas relaciones entre las ideas no son copias de relaciones precedentemente conocidas entre las impresiones son o existencias de un orden nuevo o ideas que no han existido precedentemente como impresiones, conclusión contradictoria con la proposición fundamental.

Intentemos corregir la clasificación de Hume de manera que se la sustraiga a estas críticas. Dice que todos los objetos de la razón humana son divisibles en *relaciones*

de ideas y *cuestiones de hecho;* admitimos que las *relaciones de impresiones* deban entrar en esta clasificación. ¿Haremos de ello una tercer clase? ¿Las identificaremos con la clase cuestiones de hecho? Esta solución es imposible. Porque para Hume lo que distingue las relaciones de ideas de las cuestiones de hecho es que es imposible lo contrario de una relación de ideas y que no lo es lo contrario de una cuestión de hecho. Estamos, pues obligados a concluir que las relaciones de ideas derivan de las relaciones de impresiones. Síguese que, puesto que son necesarias las relaciones de ideas, deben serlo también las relaciones de impresiones de que derivan, Y si no ¿de dónde deriva la necesidad? ¿Es preciso suponer que existe en las relaciones entre las copias y que no existe en las relaciones entre los originales? Imposible decirlo. Y, sin embargo, a menos de decirlo nos es necesario reconocer que las *relaciones de impresiones* no son lo que Hume llama *cuestiones de hecho*, puesto que lo que caracteriza a estas es el no ser necesarias.

Así aparece claramente, comparando las dos clasificaciones, que no hay ningún medio de reconciliarlas. Todas las suposiciones hechas con este fin nos conducen a lo contradictorio y a lo absurdo.

Pasemos, sin embargo, sobre el desacuerdo de las dos clasificaciones para examinar exclusivamente a la segunda. Un examen atento nos sume en la perplejidad. He aquí la prueba.

Cuando se divide un agregado en dos clases no esperamos que una clase contenga miembros de la otra: así, si dividimos unos objetos en animados e inanimados, nuestra división no debe ser tal que una clase contenga a a la vez seres vivientes y seres no vivientes. Debemos, pues, suponer que las dos clase de Hume: *relaciones de ideas*

y *cuestiones de hecho* se excluye recíprocamente; ninguna cuestión de hecho es una relación de ideas; ninguna relación de ideas es una cuestión de hecho. Pero si esto es así nos es preciso dar un sentido completamente inusitado a los términos con los cuales designa Hume a sus clases. Según la definición de Hume 2 + 2 = 4 es, *no* una cuestión de hecho, sino una relación de ideas. Según la difinición de Hume, «el sol saldrá mañana» es, *no* una relación de ideas, sino una cuestión de hecho. Evidentemente la acepción ordinaria de las palabras es aquí forzada, porque se cita comunmente como cuestión de hecho que no se puede contradecir que 2 + 2 = 4. Podríamos, pues, con alguna razón, vacilar en seguir una argumentación en la cual se emplean los términos en un sentido tan arbitrario en tanto que no se nos haya mostrado que el sentido ordinario nos inducirá a error. Pero, sin insistir, preguntémonos lo que se quiere decir al sostener que la proposición «El sol saldrá mañana» no expresa una relación de ideas. ¿Expresa una relación de impresiones? Es imposible, porque las impresiones no existen más que en el presente y la palabra *mañana* expresa lo futuro. Si, pues, esta proposición es una percepción del espíritu, hay que admitir que, como no consiste en impresiones, tiene que consistir en ideas. ¿No hay ninguna relación entre estas ideas? ¿No es el fin de toda proposición afirmar una relación? Pero entonces lo que Hume da como ejemplo de una *cuestión de hecho* debe ser al mismo tiempo una relación de ideas o tiene que abandonarse su definición de las impresiones y de las ideas.

Olvidemos ahora todos esos desacuerdos. Aceptemos de buena fe la división «de los objetos de la razón humana» en *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho* y veamos si podemos clasificar, bajo uno u otro de los dos títulos, to-

dos los objetos de la razón humana que se nos presenten. Supongamos que yo digo de una cuerda de la que yo veo una extremidad que tiene otra extremidad. ¿Es una *cuestión de hecho* o una *relación de ideas?* No se puede aceptar lo uno ni lo otro. Si es una cuestión de hecho hay que admitir, según los propios términos de Hume, que es posible que la cuerda, de la que veo un extremo, no tenga otro; la falta de esa otra extremidad puede como dice, «concebirse distintamente por el espíritu». ¿Lo diremos? Si no, admitamos que es una relación de ideas. Pero ¿es aceptable esta solución? Hume dice que las proposiciones relativas a las relaciones de ideas «pueden descubrirse por el mero trabajo del espíritu independientemente de todo lo que existe en el universo.» Pero, en este caso, nuestra proposición no puede ser una relación de ideas porque yo no puedo pensar en una cuerda sin pensarla como existente. Hablar de la extremidad de una cosa es un no-sentido si no existe cosa para tener una extremidad. Así nuestra proposición no es ni una relación de ideas ni una cuestión de hecho y la clasificación de Hume es defectuosa.

Después de haber examinado esos numerosos errores de clasificación y de definición estudiemos la manera de argumentar de Hume y veamos hasta qué punto se conforma con los principios que ha establecido. Si en una obra filosófica tropezamos con un capítulo que tenga por título. «Fe resuelta en las operaciones del entendimiento», naturalmente esperaríamos encontrar en él amplias reclamaciones en favor de la razón. Un esfuerzo para que la naturaleza última de la materia pueda ser conocido no nos sorprendería; leeríamos sin asombro que se puede comprender la naturaleza última de esta existencia de donde sale la conciencia. Sin embargo, aun en un capítu-

lo así titulado nos quedaría algo sorprendidos la suposición de que podemos conocer, no sólo las verdades últimas del universo actual, sino también las verdades que subsistirían si el universo ya no existiera. ¿Cómo, pues, expresar nuestro asombro cuando encontramos esta suposición en un capítulo titulado «Dudas escépticas concernientes a las operaciones del entendimiento»? Y, sin embargo, Hume lo ha hecho. Para él el criterio de las relaciones de ideas es que su verdad sea independiente de todo lo que existe en el universo; es el de que permanecerían verdaderas aunque no existiera el universo. De suerte que de una parte se supone al entendimiento capaz de percibir lo que puede ser en condiciones que *no existen* y de otra parte se suscitan «dudas escépticas» sobre lo que es en condiciones que *existen*. Y ¡hecho maravilloso! esta fe exagerada en el entendimiento suministra un *dato* para un razonamiento cuyo fin es justificar «dudas escépticas» respecto del entendimiento. Sobre la fe en su poder trascendente se apoya la prueba de su impotencia total.

Para mostrar directamente cuan ilegítimo es este procedimiento, empleemos el criterio del mismo Hume. Nos dice que si sospechamos que se emplea un término filosófico sin significación o sin idea «no tenemos más que investigar *de qué impresión deriva esta idea supuesta* y que si es imposible encontrársela esto confirmará nuestra sospecha de que el término no tiene sentido.» Preguntémonos, pues. ¿Donde hay una *impresión* que corresponda a la *idea* de un universo en el cual las verdades matemáticas subsistirían independientemente de todo lo que existe? No hay tal impresión; luego no hay tal idea; luego la proposición es hueca y vacía.

Si fuera necesario llevar más lejos esta crítica y exa-

minar la validez de las conclusiones que Hume saca de sus premisas, podría proseguirse la investigación en la dirección que brevemente voy a indicar. Hume afirma «que el fundamento de todos nuestros razonamientos relativos a la relación de causa y efecto es la *experiencia.*» Propongamos la cuestión: experiencia *¿de qué?* Hume ha dividido todas las «percepciones del espíritu» en impresiones e ideas y no exige nada más. Debemos, pues, decir que esta *experiencia*, por la cual descubrimos las relaciones de causa y de efecto, ¿es la experiencia de impresiones de ideas? Estas ligazones particulares entre nuestros estados de conciencia ¿están determinadas por el retorno de ligazones particulares entre nuestros estados da conciencia? Esto, es decir, que estas ligaciones se determinan a sí mismas. Y si no ¿cómo pueden presentarse algunas ligazones de manera que produzcan en el pensamiento la relación de causa a efecto mientras que otras no lo hacen? La misma concepción de *experiencia* implica algo de que hay experiencia, algo que determina tal ligazón particular en el pensamiento mejor que tal otra e implica de este modo la misma noción de causa que debe ser derivada se dice de la experiencia.

Se nos dice más lejos que cuando un hombre ha encontrado ciertas cosas habitualmente unidas en la experiencia hay «un principio que le determina a concluir que hay un poder secreto o una causa que les une y que este principio es la costumbre o el *hábito.*» Pero ¿qué es el hábito? Apliquemos también el criterio recomendado por Hume. ¿Cuál es la impresión correspondiente a la idea de *hábito?* No conozco ninguna. Hume nos citará casos de acciones y de pensamientos comunmente repetidos (por ejemplo, las palabras y su significación), como ejemplo de ligazones establecidas por el hábito. Respondería

que, según su propia teoría, la experiencia no nos ofrece nada más que impresiones e ideas que se reproducen; que nada puede mostrar ni una impresión que responda a la idea de *hábito* ni una impresión que responda a la idea de *causa*.

Y esto nos conduce a esa otra cuestión que se puede proponer: ¿cómo la *experiencia* y el *hábito* pueden considerarse como dando origen a la noción de *causa* sin implicar ellas mismas la idea de causa en la explicación que dan? ¿Cómo es posible pensar que la *experiencia* produce en nosotros esta noción sin tomar la noción de causa como la misma base de nuestro pensamiento? ¿Cómo es posible decir que el hábito es un principio que *determina* (es decir, que *causa*) en nosotros el pensamiento de cosas que tienen una relación de causalidad sin que esta concepción de causa sea ella misma comprendida en nuestra explicación? La concepción de causa se refiere subrepticiamente al acto mismo de explicar la causa y, como es ordinario entre metafísicos, la prueba de la no existencia de una cosa se apoya en la hipótesis de su existencia.

Como he dicho, se podrían proseguir estas críticas; pero evidentemente, tal trabajo sería superfluo. O las conclusiones excépticas de Hume se sacan legítimamente de sus premisas o no. Si lo último, su razonamiento, siendo ilógico, no tiene necesidad de ser examinado. Si lo primero, la falsedad de las premisas debe invalidarlas. Un aparato lógico, cuyo fin es derribar las creencias humanas más profundas, debe tener una base sumamente sólida, debe ser bastante firme para sostener todo esfuerzo, debe estar compuesto de partes conjuntamente ligadas con bastante solidez para que nada las disloque. Pero las proposiciones que Hume establece al principio, muy lejos de llenar tales condiciones, son, como hemos visto,

incapaces de soportar ningún esfuerzo y totalmente incoherentes. Son peor que incoherentes porque, al intentar reunirlos para hacer de ellos un cuerpo de argumentación, hemos visto que las diferentes partes rehusan absolutamente a juntarse y se derrumba por todas partes en el momento en que se aproximan unas a otras.

§ 399. Es curioso ver una doctrina, que está positivamente en contradicción con nuestros conocimientos, escogida como refugio para evitar otra doctrina que se limita a poner en duda estos conocimientos. Esto es, sin embargo, lo que tiene lugar con la filosofía de Kant. El escepticismo que pone todas las cosas en duda profesa la doctrina de que no se debe afirmar nada de una manera decisiva. Para escapar de él, el kantismo afirma de una manera decisiva que las cosas son contrarias a la creencia universal.

Me propongo aquí examinar de una manera profunda la doctrina kantiana de que el tiempo y el espacio son formas subjetivas a las cuales no corresponde nada objetivo. Me veo impulsado a hacerlo, no solamente con el fin de dar nuevos ejemplos, sino porque esta doctrina retiene todavía varios espíritus.

Si todo B se ha hecho posible por A, es decir, no puede existir faltando A, debemos llamar a A el original y B el derivado. Si C, E y F no pueden existir faltando B, es claro que hay error en considerar su existencia como primitivamente dependiente de B para dejar a A de lado y que este error es todavía mayor si su existencia es directamenten dependiente de A, como ella lo es indirectamente por el intermedio de B. Empleamos estos signos como ejemplos para llegar a establecer que lo que se llaman formas mentales, el tiempo y el espacio, son el B de nuestro alfabeto; que el A de nuestro alfabeto, que hace posi-

ble a B, es la conciencia de la semejanza y de la diferencia y que los C, D, F, etc., las intuiciones y las concepciones presentadas y representadas en el tiempo y en el espacio, son directamente dependientes de esta conciencia de la semejanza y de la diferencia precisamente como los son indirectamente por el intermedio de las formas derivadas—el tiempo y el espacio. La única verdadera «forma», sea en la intuición en el entendimiento o en la razón, es la conciencia de la semejanza y de la diferencia; es común a todos los actos de la inteligencia, sean los que fueren.

La afirmación de que el tiempo y el espacio subjetivos son formas derivadas de esta forma primordial, sorprenderá a los metafísicos. Sin embargo, el análisis nos muestra que es irrecusable. Todo lo que es separable en partes contiene lo que está contenido en estas partes. Si la conciencia del espacio contiene la conciencia de las partes del espacio, todo lo que es necesario a la conciencia de una parte del espacio es necesario para la conciencia del espacio. Ahora bien; ninguna conciencia de un espacio lineal, superficial o sólida es posible sino bajo la forma universal de toda conciencia—la doble relación de semejanza y de diferencia. Un espacio de tres dimensiones no puede, en el respecto de su magnitud, concebirse más que como menos grande que el espacio que la contiene y que como mayor que el espacio que está contenido por él, es decir, no puede concebirse más que como semejante a magnitudes de espacio anteriormente presentadas y como difiriendo de otras magnitudes. Ninguna forma puede dársele en el pensamiento más que implicando superficies limítrofes desemejantes por sus posiciones, desemejantes por sus direcciones (algunas necesariamente) semejantes o desemejantes por sus superficies. Debe representarse cada super-

ficie limítrofe como teniendo o no todas sus partes en el mismo plano—esto es, como teniendo todas esas partes semejantes o desemejantes por su dirección; y las líneas limítrofes de cada superficie limítrofe no son concebibles sino en tanto que algunas difieran en dirección y que las otras tengan direcciones diferentes o semejantes (paralelas). Además, cada una de estas líneas limítrofes no puede representarse más que bajo la misma forma (semejanza o diferencia). Todas sus partes deben considerarse como semejantes en dirección (lo que constituye una línea recta) o bien algunas de las partes, o todas, deben considerarse como teniendo posiciones diferentes (lo que da una línea quebrada o una línea curva.) Mismo cuando reducimos la conciencia del espacio a sus elemento últimos, es evidente, y hasta más evidente, la necesidad de esta forma. Para que se puedan concebir dos posiciones como estando en relación, se las debe concebir como semejante o diferentes en distancia o en dirección o a la vez en distancia y en dirección. Y si este elemento último de la conciencia del espacio no puede conocerse más que por el intermedio de la conciencia de semejanza o de diferencia, la conciencia del espacio en su totalidad no puede *a fortiori* ser conocida más que por el intermedio de esta misma conciencia de la semejanza y de la diferencia. El hecho de que la conciencia del tiempo no puede existir más que por la conciencia de la semejanza y de la diferencia es todavía, si es posible, más evidente. Basta escuchar el tic tac de un péndulo o sentir su propio pulso para saber que la esencia de la conciencia del tiempo es la conciencia de la diferencia en las posiciones de las impresiones sucesivas con relación a la impresión que actualmente experimento. Si no tuviéramos ninguna conciencia de diferencias en sus distancias, cuyas distancias son medidas por

las diferencias en el número de los estados intermediarios tendríamos conciencia de esas impresiones como existiendo todas juntas: la conciencia del tiempo sería imposible.

Después de haber así examinado cual es la posición de estas formas mentales derivadas, el tiempo y el espacio, con relación a la forma mental última, podemos juzgar mejor las razones que dá Kant cuando pretende que el tiempo y el espacio son las formas mentales últimas. Comenzaremos por el espacio. Como hemos notado en el § 33o, no es verdadera la proposición de donde se desprende la doctrina kantiana, es a saber: que toda sensación producida por un objeto se dá en una intuición que tiene por forma el espacio; no es verdadera más que cuando las partes de las superficies que reciben las impresiones pueden moverse con relación a los agentes, que producen las impresiones. Igualmente será claro para cualquiera que haya estudiado la doctrina de Kant que éste no tuvo a la vista más que la conciencia visual del espacio, supuesto que nada dice de la conciencia del espacio totalmente diferente, tal y cual se ha desarrollado lentamente en los ciegos de nacimiento. Pero, prescindiendo de lo que precede, examinemos de una manera crítica las aserciones de Kant sobre la naturaleza de la conciencia visual del espacio. Dice así: «No podemos nunca imaginar ni formarnos una representación de la no-existencia del espacio por más que podamos pensar con bastante facilidad que ningún objeto se encuentre contenido en él». Pero esta proposición puede ser rebatida:—fundándose por de pronto en el principio de que, cuando toda huella de la existencia ideal ha sido rechazada, las distancias relativas llegan a ser impensables a consecuencia de la falta de algo que sirve al pensamiento de marca o de medida y que sin la conciencia de las distancias relativas no puede haber

conciencia del espacio—fundándose en seguida en el principio de que la forma y la extensión de un cuerpo no sobreviven en el pensamiento como pretende Kant cuando se suprimen en absoluto del pensamiento las propiedades de este cuerpo, puesto que los límites no son pensables más que en términos de propiedades idealizadas conocidas primitivamente por las sensaciones; —y, en fin, fundándose en el principio de que quien quiera que suponga que el espacio permanece después que ha suprimido todas las ideas de objetos, olvida suprimir la idea de su propio cuerpo que le suministra una unidad de medida, sino tiene otra, y que si suprimiera su propio cuerpo de su pensamiento—(lo que no puede hacer), la conciencia del espacio desaparecería por que no restaría nada para dar una relatividad de posición. Pero, después de haber indicado pura y simplemente estas críticas preliminares, paso a una crítica más profunda, es a saber que el hecho que Kant supone haber probado no es el hecho que ha querido probar. El espacio que, como dice atrás, persiste después que nos hemos imaginado que habían desaparecido todas las cosas, es el espacio en el cual estas cosas eran *imaginadas*—el espacio ideal en el cual eran *representadas* y no el espacio real en el cual eran *presentadas*. El espacio que se pretende sobrevive a su contenido, es la forma en la cual toma puesto la *reintuición* y no la forma de la *intuicibn*. Kant dice que la *sensación* (nótese la palabra) producida por un objeto es la materia de la intuición, y que el espacio en el cual percibimos esta materia es la forma de la intuición. Para probarlo, pasa del espacio que es conocido cuando nuestros ojos están abiertos, y en el cual la dicha intuición tiene lugar, al espacio que es conocido cuando nuestros ojos están cerrados, y en el cual tiene lugar la reintuición o la imaginación de las cosas, y des-

pués de haber pretendido que este espacio ideal sobrevive a su contenido, y que, en consecuencia, debe ser una forma, lo deja para concluir de ello que ha mostrado que el espacio real es una forma que puede sobrevivir a su contenido. Pero no se puede mostrar así que el espacio real sobreviva a su contenido. El espacio del que somos conscientes en una percepción actual está precisamente sobre el mismo pie que los objetos percibidos; ni los unos ni los otros pueden ser suprimidos de la conciencia. De suerte que, si sobrevivir a su contenido, es el criterio que sirve para reconocer «una forma», el espacio en el cual se dan las intuiciones no es una forma. Una crítica correspondiente de las razones dadas para afirmar que el tiempo es una forma *a priori* de la intuición puede hacerse todavía más fácilmente. Dice Kant: —«Con relación a los fenómenos en general, podemos pensarlos fuera del tiempo y sin conexiones con él; pero podemos muy bien representarnos el tiempo vacío de fenómenos». Ahora bien; puesto que ya nos ha sostenido que «todo lo que concierne a las determinaciones interiores del espíritu está representado bajo la relación del tiempo» y que «no podemos tener ninguna intuición externa del tiempo, como tampoco podemos tener una intuición interna del espacio», es evidente que los fenómenos de los que podemos concebir vacío el tiempo son fenómenos internos. Porque si fuera de otro modo, se debe decir que mientras que el tiempo es una forma interna los fenómenos de los cuales podemos concebirle vacío son externos—están ya fuera de él, lo que no tiene sentido. La proposición de Kant es, pues, que podemos representarnos esta forma de nuestras intuiciones internas como persistentes cuando toda la materia de estas intuiciones se ha desvanecido. Muy lejos de reconocer que es una verdad evidente me parece que es un error

evidente. Por de pronto es imposible suprimir las intuiciones internas de las que se dice que el tiempo es la forma y, suponer qus es posible, es suponer que podemos desembarazarnos de todas nuestras ideas y, sin embargo, continuar pensando. Y, en segundo lugar, por más que seamos incapaces de desembarazarnos de las ideas que llenan esta forma interna de la intuición, podemos ver fácilmente que las posiciones sucesivas de estas ideas en la serie que se prosigue sin interrupción nos dan la conciencia de los intervalos que forman la conciencia del espacio y que faltando toda idea que marque estas posiciones desaparecería la conciencia del tiempo. De suerte que son recusables una y otra de las aserciones referentes a la naturaleza de las dos formas de la intuición. En lugar de formar una base digna de fe para un sistema de creencia que esté en desacuerdo con la afirmación universal de la conciencia, las dos proposiciones tenderían a desacreditar un sistema de creencia que estaba en armonía con esta afirmación.

Sin embargo, aceptemos por un momento estas proposiciones y aceptemos, como conclusión necesaria, que el tiempo y el espacio son las formas de la intuición y veamos cómo pueden conciliarse las diversas afirmaciones a ellas concernientes. Kant nos dice que el espacio es una forma de la intuición en la cual se presentan todas las sensaciones producidas pōr los objetos exteriores, y también nos dice que «la representación original del espacio es una intuición *a priori* y no una concepción.» En otra parte, une estas afirmaciones al decir: «Pero el espacio y el tiempo no son pura y simplemente formas de la intuición sensible, ellas mismas son *intuiciones.*»

Intentemos formular esta proposición en pensamientos. Concibamos, si podemos, una cosa como siendo a la

vez la *materia* de la intuición y la *forma* de la intuición. Examinemos un objeto: la teoría es que no podemos percibirlo más que con el espacio por forma. Ahora bien; alejemos el objeto—aun haciendo que quede considerado como fórmula el espacio. Se pretende que conocemos este espacio como una intuición: el espacio es, pues, aquí la *materia* de la intuición—es decir, que ocupa la conciencia. ¿Cuál es, entonces, la *forma* bajo la cual está representada esta materia? No habiendo sido nombrada ninguna forma, debemos concluir o que la misma cosa es a la vez forma y materia de la intuición o que puede haber materia de intuición sin forma; en cuyo caso, ¿por qué una materia cualquiera de intuición tendría necesidad de una forma?

Si precisamos más las dos aserciones de Kant son todavia mas claramente irreconciliables; Kant dice:

«Lo que en el fenómeno corresponde a la sensación es a lo que yo llamo *materia;* pero a lo que hace que el contenido del fenómeno pueda ser coordenado bajo ciertas relaciones es a lo que yo llamo *forma.*» Tomemos esta definición de la forma como «lo que constituye el contenido... puede ser coordenado bajo ciertas relaciones» y volvamos al caso en el cual la intuición del espacio es la intuición que ocupa la conciencia. El contenido de esta intuición, ¿puede, si o no, «estar coordenada bajo ciertas relaciones?» Esta coordenación puede tener lugar, o más bien *existe.* El espacio no puede pensarse más que teniendo partes próximas o lejanas, en tal o cual dirección. En consecuencia, si es la forma de una cosa «que hace que el contenido... pueda coordenarse bajo ciertas relaciones síguese que, el contenido de la conciencia es la intuición del espacio, cuyas partes «pueden coordenarse bajo ciertas relaciones», debe haber una forma de esta intuición.

¿Cual es? Kant no nos lo dice; no parece ver que debe haber una forma y nó lo hubiera visto sin abandonar su hipótesis de que la intuición del espacio es primordial.

Porque, prosigamos la investigación y preguntémonos cuál es la forma de esa pretendida forma de intuición que está presentada o representada en la conciencia. Nos vemos vueltos a la conclusión que hemos dado más arriba; está presentada o representada bajo la forma universal de la semejanza y de la diferencia. Esta forma es «la que hace que el contenido (cuando la conciencia está ocupada por la intuición del espacio) pueda ser coordenada bajo ciertas relaciones», relaciones de distancia semejantes o desemejantes y de dirección semejante o desemejante. Vemos, cómo atrás, que la doble relación de semejanza o de diferencia es la forma de esta pretendida forma del mismo modo que la forma de todas las experiencias concretas presentadas sin ella.»

Ahora podemos dar un paso más. Supondremos que las premisas de Kant son incontestables y que su conclusión es irresistible. Supondremos que la conciencia del espacio y que la conciencia del tiempo son como pretende y, en consecuencia, debemos decir con él que son las formas de la intuición. Nos imaginaremos también que hemos dominado la dificultad de concebir una cosa como siendo a la vez la materia y la forma de intuición, como siendo a la vez lo que es condicionado y lo que condiciona y, después de haber supuesto todo esto, examinaremos la posición en que nos encontramos.

Consideremos por de pronto la afirmación de que el tiempo y el espacio son condiciones subjetivas del pensamiento, propiedades del yo. ¿Es posible dar una significación a estas palabras? o no son más que simples grupos de signos que parecen contener una noción, pero que en

realidad no la contienen? Si intentamos construir la noción veremos que la segunda hipótesis es la verdadera. Pensad en el espacio, en la cosa, no en la palabra. Ahora pensad en vos, en vos sujeto consciente. Después, habiendo realizado claramente estos conceptos, reunidlos y concebid al uno como propiedad del otro. ¿Qué resulta de ello? Nada más que un conflicto de dos pensamientos que no pueden estar unidos. Tan practicable sería imaginar un redondo cuadrado. ¿Cuál es, pues, el valor de la proposición? Como dice el kantiano M. Mansel en su sútil obra titulada Prolegómenos lógicos:

«Un conjunto de palabras que une atributos que no pueden presentarse en una intuición, no es el signo de un pensamiento, sino la negación misma de todo pensamiento. Así, es preciso distinguir con cuidado la concepción de la nueva imaginación y de la mera inteligencia del sentido de las palabras. Una combinación lógicamente imposible de atributos puede expresarse en un lenguaje perfectamente inteligible. No hay dificultad en comprender el sentido de estas expresiones: *figura bilineal, oro de hierro*. El lenguaje es inteligible, aunque el objeto sea inconcebible.»

Si esto es cierto, la proposición de Kant no es más que un sonido hueco y vacío. Si como dice Sir. William Hamilton, no hay otras proposiciones concebibles que aquellas cuyo sujeto y predicado son susceptibles de una *unidad de representación*, entonces la subjetividad del espacio es inconcebible porque es imposible comprender en una unidad de representación estas dos nociones: *espacio* y *atributo del yo*.

Consideremos ahora lo que en consecuencia es negado. Afirmar que el tiempo y el espacio pertenecen al *yo*, es afirmar al mismo tiempo que no pertenecen al *no yo*.

Además de la proposición positiva de que es imposible pensar, hay también una proposición negativa correlativa de que es igualmente imposible pensar. Mientras que en un caso se afirma que dos cosas están unidas de hecho, por más que sean totalmente incapaces de estar unidas en el pensamiento, en el otro caso, se asegura que dos cosas están desunidas de hecho por más que sean totalmente incapaces de estar desunidas en el pensamiento. Ningún esfuerzo puede separar el espacio y el tiempo del mundo objetivo y dejar el mundo objetivo por detrás. El designio de imaginar un cuadrado privado de la igualdad de sus ángulos, es un designio análogo. Y si la afirmación de que un cuadrado tiene una existencia que puede considerarse independiente de la igualdad de sus ángulos, aun siendo verbalmente inteligible, es impensable y carece de significación, la afirmación de que los objetos tienen una existencia fuera del espacio y del tiempo no es menos impensable ni tiene más significación.

Estas dos imposibilidades del pensamiento no son las únicas que encontramos, hay imposibilidades consecutivas. La teoría kantiana no se limita a forzarnos a separar del *no-yo* formas tales como las que conocemos, sino que nos prohibe de hecho reconocer o de suponer *una* forma *cualquiera* para el *no yo*. Kant dice que «el espacio no es *nada más* que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la única condición subjetiva de la sensibilidad bajo la cual es posible la intuición externa.» Es afirmar tácitamente que no hay ninguna forma de la existencia objetiva a la cual responde, puesto que si la hubiera, habría *alguna otra cosa* que la condición subjetiva de la sensibilidad. También dice que «el tiempo no es *otra cosa que* la forma de nuestra intuición interna..... No es inherente a las cosas mismas, sino *solamente* al su-

jeto (o el espíritu) que tiene de él intuición.» Y excluye claramente la suposición de que haya formas del *no-yo* a que corresponden estas formas del *yo* cuando dice que «el espacio no es una concepción derivada de las experiencias que vienen del exterior..... y que la representación del espacio no puede ser tomada de la experiencia de las relaciones de los fenómenos externos.» Vemos, pues, las dos conclusiones alternativas sobre el *no-yo* entre las cuales tenemos que escoger.

Por de pronto, el *no-yo* no tiene forma. Por más que la materia de toda intuición, en cuanto tiene una existencia interna, tiene su forma, el objeto al cual esta intuición se refiere no tiene forma. Como hemos visto, Kant define la *forma* conocida «lo que hace que el contenido..... pueda ser coordenada bajo ciertas relaciones.» Si se entiende forma en este sentido, debemos decir que el *no-yo* no puede tener su contenido coordenado bajo ciertas relaciones. Pero es decir, al mismo tiempo que el *no-yo* no tiene partes puesto que, tener partes, es tener su contenido coordenado en ciertas relaciones; y es decir, también que no es un todo porque un todo implica necesariamente partes de las que es la suma. En consecuencia, la proposición llega a esto: que el *no-yo*, que no tiene ni todo ni partes, no puede ser pensado como existente, entramos en el idealismo absoluto que es contrario de la hipótesis.

La otra proposición es que el *no-yo* tiene una forma; pero que esta forma no produce ningún efecto sobre el *yo* en el acto de la experiencia. Por más que la existencia objetiva, contenida bajo una forma objetiva, sea capaz de causar una impresión sobre el sujeto y de producir una sensación, esta sensación, sin embargo, está completamente condicionada por la forma subjetiva: la forma

objetiva es completamente inactiva. De suerte, que cualquiera que sea la disposición que pueda existir en el contenido del *no-yo*, el efecto producido sobre el *yo*, tiene su contenido dispuesto simplemente según la forma del *yo*. Una disposición del *no-yo*, es tan bueno como otra, en tanto que esto concierne al *yo*. Como sigue de lo que precede que ninguna diferencia en nuestras sensaciones está determinada por una diferencia en el *no-yo* (porque decir que esta determinación exista sería decir que la forma bajo la cual existe el *no-yo* produce un efecto sobre el yo) y que igualmente se sigue que el orden de coexistencia y de sucesión de nuestras sensaciones no está determinado por un orden en el *no-yo*, nos vemos obligados a concluir que todas esas diferencias y todos esos cambios en el *yo* se determinan por sí mismos. Nos vemos, como atrás, conducidos al idealismo absoluto, lo que se halla en contradicción con las premisas.

Para completar la crítica no nos queda más que recordar al lector que los hechos de conciencia que se suponía no eran interpretables más que por la hipótesis kantiana, pueden interpretarse por la hipótesis experimental cuando está completamente desarrollada. En las partes precedentes de esta obra, y con más especialidad en la última, hemos visto que sí, al fundarse en la doctrina de la evolución, suponemos que las modificaciones son transmisibles por herencia, debe acontecer que, si hay formas universales del *no-yo*, estas formas deben establecer en el *yo* formas universales correspondientes. Estas formas, después de haber tomado cuerpo en el organismo, se imprimirán sobre las primeras intuiciones del individuo y nos parecerán así preceder a toda experiencia. Pero el análisis nos mostrará, sin embargo, que estas formas son derivadas de esta misma conciencia última de la seme-

janza y de la diferencia en la cual, como hemos visto, puede resolverse toda experiencia.

Ahora resumamos el argumento de Kant limitándonos al caso del espacio. Kant nos dice que el espacio es la forma de toda intuición externa, lo que no es verdad. Nos dice que la conciencia del espacio continúa cuando está suprimida la conciencia de todas las cosas que contiene, lo que tampoco es verdad. De estos pretendidos hechos *induce* que el espacio es una forma *a priori* de la intuición. Digo *induce*, porque esta conclusión no está presentada en una unión necesaria con las premisas, de la misma manera que la conciencia de la dualidad es necesariamente presentada con la conciencia de la desigualdad; pero es una conclusión hecha de propósito con el fin de explicar los pretendidos hechos. Y, entonces, para que podamos aceptar esta conclusión que no es necesariamente presentada con los pretendidos hechos que no son verdaderos, nos vemos obligados a afirmar diversas proposiciones que no pueden formularse en pensamientos. Cuando se considera al espacio mismo, debemos concebirle cómo siendo a la vez la forma de la intuición y la materia de la intuición, lo que es imposible. Debemos unir aquello de que somos conscientes, como siendo el espacio con aquello de que somos conscientes, como siendo el *yo* y considerar al uno como la propiedad del otro, lo que es imposible. Debemos al mismo tiempo desunir aquello de que somos conscientes, como siendo el espacio y aquello de que somos conscientes como siendo el no-yo y considerar al uno como separado del otro, lo que es igualmente imposible. Además, la hipótesis de que el espacio no es ninguna otra cosa «que una forma de la intuición que depende enteramente del *yo*, nos pone en presencia de estas dos alternativas: que el *no-yo* no tiene for-

ma o que su forma no produce absolutamente ningún efecto sobre el *yo*, alternativas que implican ambas a dos imposibilidades de pensamiento. Y todas estas imposibilidades de pensamiento, con una inducción pretendida como necesaria sacada de hechos pretendidos es lo que se quiere que aceptemos, ¿por qué? ¡Para escapar de una dificultad que se pretende insuperable, pero que es fácilmente superable!

§ 400. Se puede agregar otro ejemplo de razonamiento metafísico—ejemplo que desciende en línea recta del último—, el cual nos mostrará que el rechazar, como implícitamente pretende el kantismo, el testimonio directo de la conciencia trae consigo una contradicción cuando se acepta el testimonio directo de la conciencia implícito en el «realismo natural».

Sir William Hamilton, por lo que se desprende de algunos pasajes de sus escritos, parece considerar el espacio como una ley del pensamiento y, *a la vez*, como una ley de los objetos; pero, al mostrarse discípulo de Kant cuando dice: «es un mérito de la filosofía de lo condicionado probar que el espacio es una ley del pensamiento y no de las cosas» se ha visto conducido por su kantismo a un argumento que se destruye por sí mismo. En su crítica incisiva del doctor Brown pone de relieve las inconsecuencias de este escritor, poniendo una al lado de la otra dos tesis que acepta y repudia respectivamente. El pasaje que sigue se encuentra en la página 90 de las *Discusiones:*

«Yo no puedo creer que existan las cosas materiales».

Yo no puedo creer que la realidad material es el objeto inmediatamente conocido en la percepción. La primera de estas creencias, dice explícitamente el doctor Brown al defender su sistema contra los escépticos, *es verdadera porque es irresistible.* La segunda de estas creencias, dice

implícitamente el doctor Brown al establecer su propio sistema, *es falsa, aunque irresistible.*

Ahora, cuando sir William Hamilton afirma que el espacio «no es más que una ley del pensamiento y no una ley de las cosas» cae en un absurdo exactamente de la misma especie que el que acaba de exponer. Para mostrarlo basta una pequeña adición al pasaje precedente y cambiar los nombres así:

Yo no puedo menos de creer que existen las cosas materiales.

Yo no puedo menos de creer que la realidad material es el objeto inmediatamente conocido en la percepción.

Yo no puedo menos de creer que el espacio en el cual se perciben las realidades materiales es real objetivamente. Las dos primeras creencias, dice explícitamente sir William Hamilton al defender su sistema contra los escépticos, *son verdaderas porque son irresistibles.* La tercera dice implícitamente al establecer su propio sistema *aunque irresistible es falsa.*

No tenemos que ocuparnos de la estabilidad de la posición del doctor Brown ni de la estabilidad de la crítica de sir W. Hamilton. Solamente debemos notar que si la argumentación de sir W. Hamilton contra el doctor Brown es concluyente, una argumentación parecida es concluyente contra él mismo y que el criterio que él da no es verdadero o su creencia en la subjetividad del espacio está refutada por ese criterio.

§ 401. Tales son, pues, los razonamientos de los metafísicos; no los hemos escogido en las obras de un solo autor o de una sola escuela sino que se han sacado de las obras de una serie de escritores de diferentes escuelas: Berkeley, Hume, Kant, Hamilton. Aunque difieren en otros puntos de vista estos escritores están de acuerdo

para rechazar abiertamente algunas o varias de las afirmaciones fundamentales de la conciencia. Los pasajes citados y criticados son pasajes típicos que se refieren directamente a estas afirmaciones fundamentales y los razonamientos dados se han considerado como suficientes para refutarlos. ¿Tienen la potencia deseada? Muy lejos de tenerla, están llenos de defectos que anularían inducciones completamente ordinarias.

En un caso encontramos que lo que debe ser negado en la conclusión se halla implícitamente afirmado en las premisas. En otro una capacidad mental trascendente se da como la base de la prueba de una incapacidad mental, y la refutación de nuestra conciencia de una cosa procede de nuestro conocimiento de otra cosa que el mismo razonamiento hace rechazar. Para escapar de una dificultad de pensamiento se ofrece como refugio media docena de imposibilidades. Y, además, el criterio de todo verdadero conocimiento dado como final se supone sin ninguna razón sin valor con relación a conocimientos particulares.

CAPÍTULO V

JUSTIFICACIÓN NEGATIVA DEL REALISMO

§ 402. Los tres capítulos precedentes contienen una ojeada general de la posición metafísica. Hemos visto que los metafísicos proceden partiendo de una hipótesis reconocida tácitamente que no se esfuerzan por justificar y que, por otra parte, no es posible justificar. Hemos visto que todas, sin excepción, las palabras que emplean les denuncian y que, en toda proposición que se ven conducidos a formular, expresan siempre fatalmente algo contra la proposición. Igualmente hemos visto que los razonamientos construídos sobre tales proposiciones no pueden emplearse para establecer lo que quieren establecer, sino que deben tomar como punto de apoyo precisamente lo que está en discusión y que, en consecuencia, quitado el punto de apoyo, quedan sin fuerza tales razonamientos.

En un caso ordinario, el examen que hemos hecho que conduce a tales resultados podría considerarse como suficiente. Aquí, sin embargo, no le consideramos más que como una introducción. Da un esbozo previo del argumento analítico que vamos a abordar y de una manera todavía más vaga del argumento sintético que completa el argumento analítico. Este último es una justificación negativa del realismo y el argumento sintético es una justificación positiva del realismo.

Por justificación negativa del realismo entiendo, la prueba de que el realismo descansa en una evidencia que tiene mayor validez que la evidencia en que descansa cualquier hipótesis contraria. Con semejante prueba la creencia realista se justifica negativamente, esto es, que ninguna creencia se puede justificar mejor.

Antes de proceder a un análisis último haremos dar un paso a nuestro examen haciendo un análisis aproximativo.

CAPITULO VI

ARGUMENTO SACADO DE LA PRIORIDAD

§ 403. Ejemplo notable de hábito es el poder adquirido por los micrógrafos de mover los objetos sobre el microscopio de manera que se neutralicen los cambios aparentes de sus movimientos. Este ajustamiento, que es tal que, para mover el objeto a la derecha, los dedos deben moverse a la izquierda, o hacia abajo cuando el objeto debe ser elevado se hace, después de una larga práctica, automático y viene a parecer un hecho completamente natural; tan natural que cuando para un cierto fin se sirve uno de un cristal enderezador que vuelve a poner los movimientos visibles en sus relaciones ordinarias con la mano, estas relaciones no parecen naturales y el micrógrafo se siente más embarazado por esta conexión normal de la impresión que lo estaba primitivamente por las conexiones anormales.

El hábito que hemos visto producir un resultado tan sorpendente en la esfera de la percepción externa simple es capaz de producir un resultado no menos sorprendente en la esfera de esta percepción interna compleja que llamamos razonamiento. Aquí también al presentar frecuentemente secuencias de pensamiento en una relación invertida, se forma gradualmente la creencia de esta relación en su relación directa. Si se consideran con persistencia estas secuencias en un cierto orden hipotético exactamente opuesto a su orden real, el orden hipotético

llega a aparecer como el orden real y el orden real como el orden hipotético.

He aquí el estado de espíritu engendrado por el hábito en el metafísico. Está tan habituado a mirar a través del instrumento introspectivo que invierte la sucesión de sus experiencias, que considera la sucesión invertida como la sucesión directa y cuando mira a través del cristal enderezador, que rectifica la sucesión, le parece que las cosas están mal puestas.

Después de esta comparación preliminar pasemos al argumento que hace entrever.

§ 404. El postulado que sirve de punto de partida al razonamiento metafísico es que, primitivamente, no tenemos conciencia más que de nuestras sensaciones, que estamos seguros de tenerlas y que si hay algo más allá de ellas que sirva para dar su causa, al partir de estas sensaciones, ese algo no puede ser conocido más que por inducción.

Causaría una gran sorpresa al lector metafísico si discuto este postulado y su sorpresa llegará al asombro si lo niego claramente. Esto es, con todo, lo que yo debo hacer. Al limitar la proposición a los estados de conciencia epiperiféricos que se producen en nosotros por los objetos exteriores (porque no hay más que ellos en cuestión) yo no veo otra alternativa que afirmar que la cosa primitivamente conocida no es que una sensación haya sido experimentada, sino que hay un objeto exterior.

En lugar de admitir que el conocimiento primordial e incontestable es la existencia de una sensación, yo afirmo, por el contrario, que la existencia de una sensación es una hipótesis que no puede formarse antes de que sea conocida la existencia externa. Esta inversión completa de su concepción que parecerá tan absurda al metafísico

debe con todo producirse cuando miramos los fenómenos de conciencia en su orden de génesis sirviéndonos como de cristal enderezador de la biografía mental de un niño o de la concepción desarrollada de las cosas en el salvaje o en el aldeano.

En sus primeros años un niño come, juega, rompe sus juguetes, riñe con sus hermanos y lleva una vida en la cual las cosas, las personas, los lugares, los actos, llegan a ser familiares y son tratados de una manera que implica una concepción esencialmente semejante a la que tienen los adultos. Al mismo tiempo adquiere un conocimiento del lenguaje suficiente para comprender y expresar proposiciones simples concernientes a los objetos, a las propiedades y las relaciones. Pero ahora preguntémonos a qué edad el niño hace el primer uso de una palabra que concluya en *acción* y cómo es que no se le pueda explicar la palabra *sensación* hasta después de cierto tiempo. La palabra «sentido», que compone su primera parte, si se la comprende como el nombre general del oído, de la vista, del tacto y del olfato, permanece durante largo tiempo incomprensible. El valor de la terminación *acción* no puede conocerse por ningún medio hasta que se ha desarrollado considerablemente el poder de formar abstracciones. Asimismo, la palabra doblemente abstracta de «sensación» queda también durante más largo tiempo sin significación. Lo que es igualmente claro, y hasta más claro, es la incapacidad del niño para conocer que tiene sensaciones cuando recordamos su incapacidad para formar una concepción definida de su propia individualidad. No hay chiquillo que se llame a sí mismo *yo*. Se mira a sí propio como un objeto. Se oye llamar *Jorgecito* y dice: «dadle a Jorgecito cuando necesita algo o llama Jorgecito a la causa del mal cuando se ha herido a sí mismo.»

Nunca se oirá decir a un niño «yo me he herido a mí mismo.» Esa síntesis de todas las experiencias y de todos los poderes pasados y presentes que constituye la concepción del *yo* está mucho más allá de lo que puede hacer una inteligencia no desarrollada. De suerte que ni el sujeto ni el predicado de la proposición «tengo una sensación» pueden ni siquiera emplearse separadamente por un niño y con más fuerte razón puestos juntos.

La noción de identidad personal, aunque más desarrollada, en el salvaje, lo está tan imperfectamente que no puede formar el estado de conciencia que el metafísico mira como primordial. En el lenguaje de las razas más inferiores no hay ninguna palabra que responda a los términos «espíritu e ideas.» Es verdad que el hombre no civilizado ha adquirido la creencia en otro yo que se ausenta en los sueños y en la muerte abandona el cuerpo por un tiempo más largo; pero ese otro yo que concibe es simplemente un *duplicata* visible y tangible como el cuerpo. No tiene ningún nombre para aquello de que es consciente o para los agregados de pensamientos y de sentimientos llamados por nosotros «conciencia» y si desea hacernos conocer el hecho de que percibe algo que no está presente a los sentidos, no puede hacerlo más que asimilando su percepción a una visión externa y su poder interno a un ojo. De suerte que está privado de esa concepción de sí mismo como principio que siente que implica la proposición de los metafísicos, de la misma manera que está privado lo que tiene de común con el niño de la noción de sensación. Basta que recordemos que su lenguaje no tiene ninguna palabra general para *árbol*, considerada separanamente de las especies particulares de árboles, para ver al mismo tiempo el absurdo de hacerle el honor de atribuirle esas ideas muy abstractas.

Es, sin embargo, superfluo ir a buscar una prueba tan lejos. Un labrador o un colono nos la suministrará. Decidle que el sonido de la campana de la iglesia de la aldea que oye existe en sí mismo y que si faltaran todas las criaturas no habría ningún sonido. Cuando haya desaparecido su sorpresa, intentad hacerle comprender la verdad de lo que os parece tan claro. Explicadle que las vibraciones de la campana se comunican al aire, que el aire las transporta como ondulaciones o pulsaciones, que estas pulsaciones hieren sucesivamente la membrana de su oído y la hacen vibrar y que, en fin, lo que existe en el aire como movimiento mecánico llega a ser en él sensación de sonido que varía en grado como los movimientos varían en su rapidez de sucesión. Y ahora preguntaos a vosotros mismos cuáles son las cosas que les decís. Al hablarle de la campana, del aire, de movimientos mecánicos, ¿entendéis las ideas que él tiene de esos objetos? Si lo hiciérais caeríais en el absurdo sorprendente de suponer que ya tiene la concepción que intentáis darle. Por campana, por aire, por vibraciones entendéis precisamente lo que él entiende—es decir, otras tantas acciones y existencias objetivas y por ningún medio podréis hablarle de la hipótesis de que lo que conoce como sonido existe en él, y no fuera de él, sin postular en común con él esas realidades objetivas. Por ningún medio podréis mostrarle que no conoce más que sus sensaciones, sin suponerle ya consciente de todas esas cosas y de todos esos cambios que causan sus sensaciones.

Antes de haber alcanzado un estado considerablemente avanzado de su desarrollo mental, cada hombre piensa que las propiedades no implican solamente objetos sino que son objetivamente lo que parecen ser subjetivamente. Ayudado por el cristal enderezador de que se ha hablado

atrás, el mismo metafísico embarazado con razonamientos complicados, no dejará de recordar que primitivamente miraba los colores como inherentes a las sustancias que hacen distinguir que concebía la dulzura como una propiedad intrínseca del azúcar y que suponía que la dureza y la blandura residen en las piedras y en las carnes. Y quizá se recordará que solo después de un largo ejercicio de saltos peligrosos intelectuales ha conseguido invertir su concepción primitiva, de manera que piensa la impresión producida en él como algo inmediatamente conocido y el objeto que la causa como mediatamente conocido, en la medida que es conocido. Recordando esto verá que la hipótesis idealista no ha venido sino después de la creencia realista y que, cuando llega a construir la hipótesis idealista, no lo hace más que con la ayuda de la creencia realista.

§ 405. Hagamos una pequeña digresión para observar la fuente de esas confusiones metafísicas. El error ha estado en confundir dos cosas completamente distintas—tener una sensación y ser consciente de tener una sensación. Estar impresionado por un color, un sonido o un olor y, en consecuencia, efectuar un movimiento útil a la conservación de sí mismo es una simple acción perpetuamente cumplida por criaturas de un orden inferior—una acción íntimamente unida a las acciones reflejas y que se transforme insensiblemente en ellas. Podemos representarnos su naturaleza al imaginar, en cuanto podamos, que el acto determinado se produciría sin un yo que fijara su atención y reflexionara en este asunto. Una sensación que exista así, sin que tenga una conciencia interior es una sensación de la especie que los metafísicos miran como inmediatamente dada en la conciencia, en oposición al otro agente que produce esa sensación y que no puede darse más que mediatamente. Y si pretendían que la concepción accidental-

mente formada de otro agente se forma independientemente de las sensaciones de esta especie y queda con relación a ellas en una relación secundaria y derivada, su posición sería suficientemente sostenible. Pero es totalmente diferente decir que en un ser semejante las cosas primitivamente dadas son las sensaciones mientras que su causa objetiva viene a inducirse con el tiempo y decir que esas sensaciones pueden ser conocidas como sensaciones por este ser. Mientras que un ser es simplemente receptor de sensaciones, mientras se halla simplemente en estado de hacer las síntesis de las sensaciones implícitas en la concepción de un objeto—y además, mientras no haya alcanzado, la síntesis aún más compleja requerida para concebir el objeto o a él mismo como existencias independientes, no puede llegar a aquella conciencia de una sensación que el metafísico considera como la cosa primordial.

Porque, como hemos visto atrás, la conciencia de tener una sensación puesta anticipadamente por el razonamiento del metafísico es la conciencia que experimenta un *yo* distintamente especializado y que una larga experiencia antecedente ha separado largamente de un *no-yo*. El argumento metafísico identifica dos cosas que son verdaderamente los dos extremos del proceso de la evolución mental. La simple conciencia de la sensación no complicada con la sensación de sujeto y de objeto es incontestablemente primordial. Durante diferenciaciones e integraciones infinitamente largas y complejas de sensaciones parecidas primordiales y de las ideas de ellas derivadas, se desarrolla una conciencia del *yo* y del *no-yo* correlativo. Y solo todavía más tarde puede alcanzar el período en que llega a ser posible al *yo* desarrollado de considerar sus propios estados como afecciones producidas en él por el

no yo. Y este período final es considerado como si fuera el período inicial.

§ 406. Dejando esta digresión, lo que nos importa notar aquí es que la concepción realista es siempre y en todas partes en el niño, el salvaje, el aldeano y el mismo metafísico anterior a la concepción idealista y que, en ningún espíritu, cualquiera que sea, puede alcanzarse la concepción más que pasando por la concepción realista. El realismo debe estar antes de que se pueda dar un paso para proponer el idealismo.

Si ahora alguien, para probar que su amigo ha muerto la semana última, enseña una carta de este amigo fechada ayer, en la que anuncia su propia muerte, pensaríamos que ni aún en un irlandés se podría explicar tal falta de lógica. Decir que un hombre ha muerto y dar como prueba de su muerte lo que le supone vivo, supone una ceguedad apenas imaginable que llega a esta contradicción entre las premisas y la conclusión. Y, sin embargo, ¿en qué difiere esencialmente esta contradicción de la que consiste en postular implícitamente los objetos externos y en sacar la conclusión de que solo pueden conocerse las sensaciones y que los objetos que son su causa son hipotéticos o ni siquiera existentes?

En una palabra, el argumento de prioridad es que, en la historia de la raza, como en la historia de cada espíritu, el realismo es la concepción primitiva; que solamente después de haberlo alcanzando y considerado largo tiempo como indudable, llega a ser posible constituir la concepción idealista puesto que descansa en la concepción realista y que, entonces, como después, la concepción idealista que depende de la concepción realista, debe desaparecer desde el instante en que se ha suprimido la concepción realista.

CAPITULO VIII

ARGUMENTO SACADO DE LA SIMPLICIDAD

§ 407. Una bala de cañón disparada a un blanco situado a la distancia de cien yardas puede dar en él; pero si se dispara al mismo blanco colocado a la distancia de mil yardas, la probabilidad de acertar es mucho mayor. Al pasar sobre un lago helado de la anchura de una milla puede suceder que uno quede sumergido; pero si, en vez de lago, es una laguna, hay una probabilidad mayor de ser víctimas de tal accidente. Durante una carrera de una hora en Abril hay una probabilidad mayor de que nos coja la lluvia que si tal carrera dura un día. Estas proposiciones, que parecen tan insensatas, nos sirven, de una manera sorprendente, de ejemplo del absurdo que penetra las conclusiones metafísicas.

Porque si comparamos el proceso mental que aboca al realismo con el proceso mental que aboca al idealismo o al excepticismo vemos que, abstracción hecha de otras diferencias, difieren enormemente en longitud. El uno es tan simple y tan directo que aparece a primera vista como indescomponible, mientras que el otro largo, complicado e indirecto es, no simplemente descomponible, sino que exige mucho ingenio para componerlo. ¿Debemos entonces pensar que, en el proceso corto y simple, hay menos peligro de engañarse que en el proceso largo y elaborado

o bien debemos decir, con el metafísico, que, en un proceso largo y elaborado, no nos engañaremos, mientras que nos engañamos en un proceso corto? Se objetará a esta comparación que los dos procesos difieren no solamente en longitud sino también en especie. Todo es incontestable. También veremos en el capítulo próximo que el proceso que nos lleva a la concepción realista es cualitativamente tan superior que, suponiéndose iguales las longitudes, su resultado es bastante más verosímil que el resultado del proceso que nos conduce a la concepción idealista. Pero, sin prevalerse aquí de esta superioridad, los dos procesos son, por otra parte, tan semejantes que pueden, con perfecto derecho, compararse desde el punto de vista de su longitud. Esto tendrá necesidad de una pequeña explicación.

§ 408. El argumento metafísico, cualquiera que sea su especie particular, comienza habitualmente por intentar probar que la creencia realista es un resultado de inducción. Ya en un caso, ya en otro, se supone que el lector admite que la cosa presente a la conciencia es una sensación, que, por ejemplo, con una sensación particular de color, se encuentran habitualmente juntas por medio de ciertos movimientos, sensaciones de dureza y de blandura, de olor, de tacto, de temperatura; que, cuando tiene de nuevo esta sensación particular de color, *infiere* que esas otras sensaciones seguirán, se verifica movimientos apropiados; que ahí está todo el contenido de su conciencia y que si piensa que hay un substractum objetivo que sirva de causa a este grupo de sensaciones, la existencia de este substractum es *una inducción*—y que el substractum inferido no puede nunca estar presente en la conciencia. Así, el metafísico muestra que la creencia realista se alcanza por medio de una conclusión, por un proceso de

razonamiento. Por consiguiente, como su propia creencia es igualmente alcanzada por un proceso de razonamiento, los dos procesos son comparables desde el punto de vista de su longitud. Veamos cuál es el resultado de esta comparación.

En primer lugar la pretendida demostración de que la creencia realista es un resultado de inducción consiste ella misma en varias inducciones. Cualquiera que sea el peligro que haya en hacer la inducción realista, se incurre en un peligro todavía mayor en hacer las inducciones sucesivas que prueban la naturaleza inductiva del realismo; y, en consecuencia suponer que la inducción del realismo está reprobada por esas series de inducciones, es suponer, como más arriba, que hay poco peligro en dar varios pasos cuando hay mucho peligro en no dar más que uno. El caso es, además, aún más fuerte; porque cualquiera que sea la diferencia que haya entre las naturalezas de estos pasos inductivos, esta diferencia está en favor de aquel que se da por el realismo y que es más simple que cada uno de estos hechos para mostrar el carácter inductivo del realismo. Concédasenos que el conocimiento del objeto exterior es obtenido por síntesis. ¿No es claro que la pretendida demostración de su origen sintético consiste en síntesis de las que cada una es mucho más compleja que la de que se trata?

Sin embargo, no es eso todo. Después de la pretendida refutación del realismo viene la pretendida prueba del idealismo o del escepticismo. Esta prueba tiene enteramente el mismo carácter e implica la misma multiplicación de posibilidades de error. La concepción que se debe justificar no puede siquiera formarse sin unir actos de los que cada uno es iminentemente sintético y cada paso dado en la argumentación que sirve para justificarla, es sinté-

tico en un grado todavía más elevado. Tomemos como ejemplo la proposición de Berkeley: que «las ideas existen en el espíritu». Hay aquí tres síntesis. *Idea* es una palabra general aplicable a cada uno de nuestros numerosos estados de conciencia de todos los órdenes y que, como hemos visto, en el niño no puede comprenderse más que después de haber reunido varias experiencias. *Espíritu* es una síntesis de estados de conciencia—una cosa de la que no podemos formarnos ninguna noción sin recordar y reunir algunos de nuestros estados mentales. Cada concepción de una relación es una síntesis—la de contener es una de ellas. El niño se hace capaz de comprender que una cosa *está* en otra por observaciones semejantes y concomitantes a las que le enseñan que las cosas son exteriores unas a otras y antes de que se hayan generalizado estas observaciones, es impensable la proposición de que las ideas están en el espíritu. Así cada una de las palabras *idea, en, espíritu,* presupone una síntesis y la proposición de que «las ideas existen en el espíritu» es una síntesis de síntesis. Si se pasa de la afirmación del idealismo a los razonamientos que sirven para establecerlo, se puede mostrar que cada uno de estos silogismos es una síntesis de síntesis, y que su conclusión, obtenida por la unión de varios silogismos, es una síntesis de síntesis de síntesis.

§ 409. He aquí ahora bajo su forma más breve el resultado a que hemos llegado, y es que el veredicto de la conciencia que nos conduce al realismo es mediato o inmediato. Si es inmediato el resto es concedido y la discusión concluye. Si es mediato es, entonces, comparable en su naturaleza intrínseca con el veredicto de la conciencia que se pretende llevar al idealismo, puesto que este es igualmente mediato. Siendo ambos mediatos la cuestión que se propone es esta. ¿Desde qué punto de vis-

ta difieren? Y encontramos que su diferencia más notable consiste en que el primero implica un solo acto mediato, mientras que el segundo implica una sucesión de actos mediatos de los que cada uno está formado de actos que ellos mismos son mediatos. En consecuencia, si el único acto mediato del realismo debe ser anulado por la multitud de actos mediatos del idealismo, es preciso aceptar la suposición dada como ejemplo al principio de este capítulo, es a saber, que si hay una incertidumbre en paso de una especie dada, hay menos incertidumbre en varios pasos de la misma especie.

CAPITULO VIII

ARGUMENTO SACADO DE LA CLARIDAD

§ 410. Un hombre que pasa cerca de uno de sus conocimientos en la oscuridad, puede concebir alguna duda sobre la identidad de este conocimiento, duda que no se producirá en sitio lleno de luz. Un testigo que refiere palabras cuchicheadas en el otro extremo de un departamento, no se atreverá a afirmar su importancia tan resueltamente como si se hubieran pronunciado en alta voz cerca de él. Se considera generalmente que la verosimilitud de una percepción exterior está en proporción de la claridad de sus elementos.

De la misma manera, entre nuestras ideas concedemos siempre una mayor creencia a aquellas cuyos componentes pueden recordarse claramente que a aquellas cuyos componentes no son recordados más que de una manera oscura. Si repito una máxima que acabo de oir mientras todas las impresiones causadas en mí son frescas, yo siento, y mis oyentes sienten conmigo, una confianza mucho mayor en mi repetición que si yo hubiese oído esta máxima en la semana última. La descripción de una persona o de un lugar vistos la víspera es mirada como mucho menos susceptible de ser errónea que la descripción de una persona o de un lugar vistos hace uno o diez años.

Hay un contraste análogo que es infinitamente más marcado. El veredicto de conciencia dado en los términos vivos que llamamos sensación, produce una confianza mucho mayor que la que produce el veredicto dado en los términos débiles que llamamos ideas. Si yo pienso que he dejado un libro sobre la mesa en la habitación próxima y si, yéndole a buscar, no lo encuentro, no supongo que la presencia del libro sobre la mesa representada mentalmente sea comparable en certidumbre a su ausencia actualmente observada. Si al tararear un aire que he oído ayer de un piano mecánico, yo me figuro que tiene tal o cual cadencia particular, y si hoy al oir el mismo aire del mismo instrumento encuentro que las cadencias no son tales como yo había pensado, nunca me sucede aceptar mi recuerdo y de rechazar mi percepción.

Así, pues, en todo el mundo y en todos los casos, cuando los caracteres de los actos de conciencia son en otros respectos de la misma naturaleza, los veredictos dados en términos vivos son aceptados con preferencia a los dados en términos débiles. Las percepciones oscuras son rechazadas más bien que las percepciones claras; los recuerdos que son definidos son creídos más bien que los que, indefinidos, y sobre todo, los veredictos de conciencia compuestos de sensaciones se prefieren sin vacilación a los que están compuestos de ideas de sensaciones.

§ 411. La única proposición del realismo está presentada en términos vivos, y cada una de las numerosas proposiciones del idealismo o del escepticismo está representada en términos débiles. Concedamos que en ambos casos el proceso del pensamiento es inductivo.

Los dos procesos difieren en que la única inducción del uno está compuesta de elementos cuya mayor parte, si no todos, tienen el más alto grado de claridad mientras

que las inducciones de la otra están compuestos de elementos muy distintos. Supongamos que consideramos un momento la composición de un eslabón del razonamiento idealista.

Cada eslabón consiste en tener conciencia de que una cosa o un grupo de cosas que se comprende en un grupo más general de cosas distinguidas por un cierto carácter, tiene también este carácter. En el proceso de pensamiento que acarrea la conclusión hay así una representación de una subclase (la representación es habitualmente parcial); hay una representación de la clase que contiene la precedente (habitualmente, sumamente parcial); hay una representación del carácter afirmado que es común a todos los miembros de esta clase (asimismo sumamente parcial) y hay una representación de una de las clases como comprendida en la otra (representación en que se toma igualmente algunos casos para sustituir a todos los otros). En consecuencia, además del hecho de que los elementos que sirven para formar esta conciencia compleja son de orden poco claro, tenemos el de que los grupos de estos elementos poco claros están representados con poca claridad como grupos, y se ve con poca claridad que los unos están comprendidos en los otros.

Pero la falta de claridad de los términos que componen cada inducción del idealista es mucho mayor de lo que parece a primera vista. Porque las clases de cosas de que se sirve no son simples representaciones, sino representaciones de representaciones. Si alega algo concerniente a las sensaciones, yo no tengo simplemente a la vista un grupo particular como los sonidos (en los cuales por su variedad no puedo pensar más que muy incompletamente) u otro grupo como los colores (en los cuales por su variedad no puedo pensar más que de una manera to-

davía menos completa), o los olores o las sensaciones de gusto o las del tacto solamente, sino más bien en todas esas clases numerosas y heterogéneas de sensaciones. De suerte que cuando yo formo o cuando acepto un juicio general sobre las sensaciones, no hago más que pensar precipitadamente en las ideas indistintas de un pequeño número de ellas, agregando a esta representación fragmentaria una noción sumamente vaga de todas las demás que se suponen representadas y en seguida tengo que observar, de una manera igualmente vaga, que cualquier carácter representado (carácter que se dice pertenecer, a cosas que se supone representadas), pertenece por consecuencia a algún grupo que uno se representa de una manera igualmente débil como un caso particular de las cosas representadas.

Además, no hemos siquiera mostrado todavía plenamente cuán nebulosa es la afirmación idealista, porque cada una de las proposiciones sucesivas que constituyen el razonamiento del idealista está expresada por los signos que llamamos palabras. Estos signos pueden o no traducirse en pensamientos equivalentes. En muchos casos no se traducen, no estando presentes en la conciencia los pensamientos equivalentes.

Se conoce que las palabras tienen comunmente un cierto valor, pero, sin asegurarse de si este valor está bien justificado de hecho; absolutamente como se aceptan y se hacen circular cheques y billetes de banco sin investigar si hay valores efectivos que puedan garantizarlos. Con mucha frecuencia no es siquiera una representación indistinta que se describe, sino solamente una representación simbólica de esta re-representación.

§ 412. Veamos ahora el contraste. Si suponemos que los veredictos de conciencia que conducen respectivamen-

te al realismo y al idealismo son, por otra parte, semejantes en sus grados de validez, habrá todavía el hecho de que el veredicto realista, dado en términos de la más alta claridad mientras que el veredicto idealista dado en términos de la mayor oscuridad, el veredicto idealista no pueda aceptarse sin suponer con ello mismo que las cosas son tanto más ciertas cuanto son más débilmente percibidas.

CAPITULO IX

CRITERIO NECESARIO

§ 413. Los tres capítulos que acabamos de terminar han hecho adelantar un paso a nuestro análisis desembrollando y presentado separadamente las tres diferencias esenciales que existen entre la concepción realista y las concepciones que le son opuestas. Examinemos estas diferencias separadamente y en conjunto.

La concepción realista es la primera en el orden cronológico y la concepción idealista no puede construirse sin ella. La primera, es independiente, y la otra, depende de ella y la idealista, al afirmar lo que es independiente niega aquello de que depende. El estado de conciencia en el cual descansa el realismo se obtiene por un simple acto de inducción, mientras que el acto de conciencia a que pretende llegar el idealista se obtiene por una serie de actos de inducción. El idealista nos propone desconfiar del acto simple de inducción para prestar fe a una serie de estos actos.

Los elementos del acto de pensamiento que tiene por resultado conducir al realismo son sumamente vivos y absolutamente definidos, mientras que los elementos de cada uno de los actos de pensamiento que se dice conducir al idealismo son sumamente débiles y completamente indefinidos. Se nos pide que aceptemos todos estos resul-

tados sucesivos dados en términos débiles e indefinidos y que nos fundemos en ellos para rechazar el resultado dado en términos vivos y definidos.

Así establecida en su desnudez, cada una de estas proposiciones tácitas se nos muestra como implicando la negación de un principio racional y hasta, considerada en sí misma, cada una de ellas es evidentemente fatal para la doctrina que la formula. ¿Qué pensaremos entonces de la doctrina que nos exige negar de un golpe todos esos tres principios racionales? Esto es, sin embargo, lo que hace generalmente la doctrina metafísica. La primera creencia independiente, la creencia obtenida más directamente, la creencia dada en términos de la más alta claridad debe abandonarse por no tener fundamento, y debemos considerar como bien establecida la creencia que es secundaria y dependiente, que descansa en una prueba indirecta compleja y que es demasiado poco clara. Los tres criterios de certidumbre garantizan la primera, mientras que las negaciones directas de estos criterios se unen para formar el postulado de la última, y, sin embargo, la última propone rechazar la primera.

¿Debemos asombrarnos entonces de lo extraños que aparecen esos sistemas metafísicos a los ojos de los que no han cultivado «el arte de embrollarse el espíritu metódicamente»? ¿Debemos asombrarnos si los profanos pasan cerca con una indiferencia mezclada quizá con más o menos menosprecio? No es sorprendente que se reciban así especulaciones que comienzan por rechazar esas piedras de toque de que los hombres se sirven en la investigación de la verdad.

§ 414. Tenemos que dar un nuevo paso en nuestro examen. No basta mostrar que una doctrina es errónea; no basta siquiera desembarazar el error de todo lo que le

disfraza. Hay algo más que es necesario, y más necesario en este caso que en cualquier otro, y es seguir la huella del error desde sus formas más simples y encontrar su raíz.

Tenemos muchas razones para suponer que existe una raíz de error común a todos los sistemas que quieren establecer creencias absolutamente incompatibles con nuestra creencia primitiva. Yo no quiero decir simplemente que la dificultad de comprenderlas, y sobre todo de aceptarlas, nos autorice para esta presunción, sino que lo que yo quiero decir es que, abstracción hecha de los resultados particulares a que llegan, estos sistemas tienen una apariencia general que es eminentemente propia para hacer pensar en una ilusión que invade todo. Cada uno de ellos nos pide escoger entre estas dos alternativas: o bien hay en su método un vicio fundamental o bien la razón conduce necesariamente a conclusiones irracionales. Ahora bien; nos podemos figurar la primera de estas dos alternativas mientras que es imposible figurarse la segunda. Porque, evidentemente, todas las metafísicas no pueden ser más que un análisis de nuestro conocimiento por medio de nuestro conocimiento, un examen por nuestra inteligencia de las decisiones de nuestra inteligencia. No podemos proseguir un examen semejante sin considerar concedido el valor de nuestra inteligencia. ¿Cómo, entonces, podemos legítimamente concluir por probar algo que está en desacuerdo con nuestras creencias primitivas y, en consecuencia, por probar que nuestra inteligencia es radicalmente indigna de fe? La inteligencia no puede probar su propia carencia de valor porque, al hacer esto, tiene que postular su propio valor.

Es entonces manifiesto que debe haber algún dato no reconocido cuyo olvido hace posible este suicidio. En

cada sistema la argumentación implica la suposición tácita de que la inteligencia, al proceder de una o de otra manera, puede llegar a una conclusión válida porque de cada lado se emplea la inteligencia.

Si una de las decisiones de la inteligencia es falsa—si dos proposiciones contradictorias que enuncia no pueden aceptarse a la vez, ¿no hace una elección que implica algún principio último que está conforme más con un caso que con otro? Y no se ve que este último principio consiste en estar de acuerdo sobre un resultado particular en lugar de estar de acuerdo sobre un resultado general.

§ 415. Se ve mejor la necesidad de algún acuerdo de esta especie si se examina la dirección general de la discusión que, no teniendo un terreno común, equivale a machacar en hierro frío. El defecto habitual de la tesis realista consiste en no tener como punto de apoyo alguna verdad universalmente admitida que admitiera también el idealismo. Por justa que haya podido ser la convicción de Reid, no se puede, sin embargo, decir que haya demostrado su exactitud. Sus *Investigaciones sobre el espíritu humano* no contienen ninguna refutación del escepticismo, sino simplemente una protesta contra él. En su última obra *Ensayo sobre las facultades intelectuales del hombre*, continua adoptando como premisas lo que el escepticismo rechaza como conclusiones. Después de arrojar su guante queda fuera de la liza, limitándose pura y simplemente a lanzar cuando llega el caso un sarcasmo a su adversario.

En la disertación que sirve de apéndice a las obras de Reid, sir William Hamilton coloca la filosofía del sentido común bajo un pie mucho más satisfactorio. Pero, por más que haya dado a sus doctrinas una forma sistemática, no ha dado de ellas una prueba crítica. Entre las pro-

posiciones evidentes por sí mismas con que comienza, nos encontramos con las siguientes:

«La conciencia debe considerarse digna de fe hasta que se haya establecido que es engañosa»

«Está probado que la conciencia es indigna de fe si se establece que sus datos inmediatamente en sí mismos o mediatamente en sus consecuencias necesarias, están en contradicción mutua».

Ahora bien; un escéptico puede con perfecto derecho pretender que este criterio no tiene valor. Porque los momentos sucesivos de un razonamiento por los cuales se debe probar que la conciencia es engañosa, siendo, como son, actos de conciencia y debiendo suponerlos dignos de fe en la prueba de que la conciencia no lo es, el proceso tiene por resultado suponer la veracidad de los actos particulares de la conciencia para probar que la conciencia en general es indigna de fe.

Se objetará quizá que una contradicción entre los datos de la conciencia—suponiendo que se la pudiera mostrar—sería también la justificación del escepticismo;—que si no probaba con certeza que la conciencia es falsa, lo que hasta cierto punto implica un criterio de verdad, probaría cuando menos la imposibilidad de determinar si un juicio es verdadero o no. Se puede replicar que el conocimiento de una contradicción entre dos datos primitivos de la conciencia que implican como lo hace la unión de estos dos datos en una cierta relación, es una operación de conciencia más compleja que el conocimiento de uno o de otro de los dos datos en sí mismos; que la no-validez de la conciencia, si existe, debe hacer al conocimiento compuesto más incierto que los conocimientos simples; que, en consecuencia, la conciencia de una contradicción nunca puede tener tanta validez como uno u otro de los datos

primitivos de la conciencia entre los cuales se supone que existe esta contradicción; que, de este modo, el escepticismo que se contenta con ser lógico debe dirigir sus ataques contra la apariencia de contradicción y que, por consiguiente, el escepticismo debe destruirse a sí mismo desde el principio.

Sin duda todo esto, que sirve pura y simplemente para mostrar que la falsedad de la conciencia no puede ser probada y que el esfuerzo para establecer su validez o no-validez es análogo al absurdo mecánico que consiste en intentar levantar la silla en que se está sentado no disminuye en nada la credibilidad de la conciencia—se limita a mostrar que debe tomarse como punto de partida su credibilidad. El criterio de sir William Hamilton no nos sirve para nada; tiene solamente el defecto de que ofrece una garantía sin valor, que deja expuesta a la discusión lo que se anticipa para servirle de base.

Llegamos, sin embargo, a un último resultado que nos importa mucho aquí. Hemos probado, en la crítica que precede, que nos puede servir de apoyo la hipótesis de la validez de la conciencia *en general*; hemos visto que debe haber en la conciencia un medio para determinar que es digna de fe; queda, pues, para nosotros implícito en todo lo que precede, que necesitamos encontrar algún *medio particular* de conciencia que sea digno de fe en comparación de todos los demás modos.

§ 416. Para establecer la cuestión de otra manera debemos, en lugar de un veredicto de conciencia vago, no metódico, sustituir algún veredicto preciso, metódico. En el lenguaje de la evolución debemos partir de una forma de acción mental menos definida para llegar a una forma mental más definida. He ahí ciertamente un aspecto de la cuestión que debemos detenernos en examinar.

En el progreso mental, como en todos los demás progresos, hay, al mismo tiempo que una integración creciente y una heterogeneidad creciente, un estado definido creciente; y en la región de la inteligencia, como en cualquiera otra parte, no puede alcanzarse la exactitud más que por una serie de inexactitudes decrecientes. Es imposible obtener la exactitud de espíritus no desarrollados y los espíritus no desarrollados no pueden soportar las vías prescritas para conseguir la exactitud. Los cocineros no pueden sufrir los pesos y las balanzas—prefieren los puñados y las pizquitas y consideran una desconfianza de su habilidad el indicarles que sería preferible el que pesaran sus ingredientes. Hay hombres poco instruidos que tienen más confianza en sus sensaciones que en la escala de un termómetro—y hasta dirán alganas veces que el termómetro es malo porque no está de acuerdo con ellas. Lo mismo del lenguaje. No podéis conseguir de personas poco instruídas ni aún de la gran masa de las personas que quieren pasar por instruídas, el que os digan ni más ni menos que el hecho. Siempre están por bajo o por cima, y si se critican o precisan sus exageraciones miran esto como grosería o maldad. Otro tanto acontece también con los procesos del pensamiento cuando se encuentran en gentes a las cuales faltan el poder del pensamiento o su disciplina. Conjeturan los resultados. No examinarán con propósito deliberado las premisas y la conclusión. Se impacientan si suscitáis alguna duda sobre este punto, si el caso de que se trata pertenece a la clase que ellos le han asignado o si esta clase posee invariablemente el carácter que le atribuyen. En una palabra, cuanto más pequeña es su aptitud para razonar menos necesidad experimentan de someter al criterio ya su conclusión ya una parte de su razonamiento.

Ahora bien; aunque entre aquellos que filosofan las facultades de reflexión hayan estado comunmente sometidos a un ejercicio prolongado; aunque aquellos reconozcan la necesidad del método y de la precisión y aunque varios con propósito deliberado se hayan preparado por el estudio de la lógica para conducir con exactitud los razonamientos más complicados, con todo, aun entre ellos, queda algo de vago y una repugnacia visible a emplear las precauciones finales requeridas para llegar a la precisión. No solamente hay una ignorancia de la cuestión de que es lo que hace que un veredicto de conciencia sea preferible a otro, sino que no hay en ellos ningún deseo de decidir la cuestión y de sostener o sacrificar las conclusiones según el resultado a que conduzcan.

Sin embargo para ellos más que para otros ¿no es claro que debe haber alguna parte, bajo alguna forma, algún acto fundamental de pensamiento que debe servir para determinar la validez de todos los demás actos de pensamiento? Una percepción interna reducida a sí misma ya no puede bastar para construir la ciencia subjetiva, como una percepción externa reducida a sí misma no puede bastarnos para construir la ciencia objetiva. Así como no podemos, por una simple ojeada externa, determinar con precisión la relación que existe entre dos objetos, tampoco podemos por una simple ojeada interna, determinar con precisión la relación que existe entre dos estados de conciencia. En un caso como en otro, se debe encontrar algún método para comprobar nuestros conocimientos empíricos antes de poder llegar a un resultado cierto. Debemos proceder en la determinación de las verdades internas como procedemos en la determinación de las verdades externas. Debemos hacer de un modo particular de percepción la garantía de todos los otros.

§ 417. Apretadlas en su propio terreno y todas las escuelas antagonistas de filosofía están obligadas a reconocer alguna ley última de la inteligencia que desde el principio domina todas las conclusiones y que tácita o explícitamente tiene que reconocerse antes de que se pueda adoptar una conclusión más bien que otra.

Qienquiera que diga que hay formas mentales o facultades innatas afirma con ello mismo la existencia de algo que se impone a todo lo que es dado en la experiencia. Si antes de que la experiencia comienza se está en posesión de una organización de pensamiento heredada, entonces la estructura de esta organización debe fijar en gran parte, sino por completo, la manera según la cual elaborará la experiencia. En consecuencia, antes de que puedan establecerse conclusiones metafísicas o de otro orden, es prciso contestar a esta cuestión previa ¿De qué manera nuestras formas de acción mental heredadas determinan nuestros pensamientos desde el punto de vista de estas conclusiones?

Los que niegan la existencia de algo innato y que refieren a la experiencia la totalidad de cada fenómeno mental, están en el mismo caso. Supongamos que al principio no existe nada para determinar la manera según la cual serán elaboradas las impresiones recibidas del exterior. Tampoco allí se puede escapar de la conclusión de que todo pensamiento racional está gobernado por algún principio establecido antes de que comience el pensamiento racional. Porque ¿qué se ha producido durante el largo período que existe entre el nacimiento y el momento en que ha sido posible filosofar? ¿Qué es lo que estaba en el lugar de lo que llamamos *yo* antes de que se haya llegado, si se ha llegado, a la facultad de *interpretarse a sí mismo?* La hipótesis misma supone que, durante todo ese

tiempo, las experiencias han estado en camino de clasificación y de desarrollo. Se han desarrollado numerosas y potentes asociaciones, diversos hábitos de espíritu y diversas concepciones que se han hecho fijas, varias formas fundamentales que han servido para reunir experiencias. Evidentemente entonces la naturaleza de estas cosas, fijada durante mucho tiempo antes de que se hagan posibles las actividades más elevadas, debe gobernar estas actividades mentales más elevadas. La interpretación de sí mismo es un proceso de pensamiento; la naturaleza de este proceso está ya determinada antes de que pueda comenzar la interpretación de sí mismo, la validez de este proceso predeterminado debe considerarse como concedida al aceptar el resultado de la interpretación de sí mismo —esto es aun en el caso de que esta interpretación conduzca a la conclusión de que en el espíritu no hay ninguna otra cosa que experiencias. Es decir que las necesidades de pensamiento que la experiencia ha producido deben postularse como una verdad que no se puede poner en duda antes de que pueda resolvérselas en experiencias.

Así, en cada caso, para cada escuela hay algo que debe ser supuesto. Una certidumbre mayor que la que puede dar todo razonamiento debe reconocerse al comienzo de todos los razonamientos sea este razonamiento el que propone mostrar que las verdades necesarias son *a priori*, sea el que propone mostrar que las verdades necesarias son productos de la experiencia.

§ 418. Sin embargo, se puede mostrar mejor la necesidad de reconocer un criterio último de verdad preguntándose lo que sucedería si no se reconociera ninguno. Examinemos el resultado de un análisis de puro emperismo, o como lo ha llamado el profesor Masson del experimentalismo.



A través de su argumentación aparece la suposición tácita de que puede haber una filosofía en la cual no se afirma más que lo que está probado. Propone no admitir en el sistema coherente de sus conclusiones ninguna conclusión incapaz de establecerse por la evidencia, y así considera como concedido que no solamente pueden probarse todas las verdades derivadas, sino también que se pueden probar las verdades de que estas derivan descendiendo hasta la última. La consecuencia de esta negativa a reconocer sin prueba alguna verdad fundamental es que se deja sin base su sistema de conclusiones. Probar una proposición especial es asimilarla a alguna clase de proposiciones conocidas por ser verdaderas. Si se suscita alguna duda referente a la proposición general dada para justificar esta proposición especial, la conducta que hay que seguir es mostrar que esta proposición general puede deducirse de una proposición todavía más general, y si se ve uno forzado a probar esta proposición todavía más general, el único recurso que queda es volver a comenzar este procedimiento. ¿No tiene fin este procedimiento? Si así fuera nada puede probarse, la serie completa de las proposiciones que dependen de alguna proposición indeterminable. Este procedimiento ¿tiene un fin? En tal caso se debe llegar accidentalmente a la proposición más amplia que no puede justificarse al mostrar que se refiere a otra todavía más amplia que ella, en una palabra, que no puede probarse. Se puede volver a tomar este argumento de otra manera y decir que cada inducción depende de premisas; cada premisa, si admite una prueba, depende de otra premisa, y si se continua pidiendo la prueba de la prueba, se tiene que concluir o por una premisa no probada o por la confesión de que no se puede llegar a una premisa de la cual depende la serie completa de las pruebas.

Por consiguiente, una filosofía que no descansa explícitamente en algún dato que sirve de punto de apoyo a la razón, debe reconocer que no tiene nada en que descansar, que no tiene base.

§ 419. Todos los puntos de vista implican, pues, lo mismo. Antes de que se pueda poner un término a estas controversias prolongadas, se debe, pues, encontrar algo que se admita en todas partes como una verdad superior.

Es evidente que éste debe ser el criterio de la certidumbre misma, porque ninguna verdad puede ser más cierta que el criterio que sirve para reconocer la certidumbre.

En el capítulo próximo y en los dos que siguen, examinaremos dónde debe encontrarse este criterio, lo que es y cómo se debe aplicar.

CAPITULO X

PROPOSICIONES DISTINGUIDAS CUALITATIVAMENTE

§ 420. Si quiero determinar si $\frac{7}{9}$ es mayor o menor que $\frac{13}{16}$, yo no puedo hacerlo por un examen directo. Para llegar a una conclusión digna de fe, tengo que reducir las dos fracciones a otras del mismo denominador, y entonces, comparando sus numeradores, puedo ver cuál es la mayor. Antes de que un precio en Inglaterra pueda compararse con un precio en América, hay que cambiar las libras esterlinas en dollars, o los dollars en libras esterlinas; solamente entonces puede conocerse la diferencia. Otro tanto acontece, aunque de una manera más complicada, con la investigación científica y la aplicación de la ciencia a las artes. Supongamos que, en un caso dado, haya que ver qué madera o carbón es el combustible más económico para el horno de una máquina de vapor, las cantidades de los dos combustibles deben referirse a un denominador común de peso o de volumen y, hecho un cálculo semejante, mostraremos, en unidades iguales de dinero, cuánto más cuesta una unidad de una especie de combustible que otra. Además, el efecto producido por la máquina de vapor con una unidad de cada especie de combustible, debe traducirse en términos de caballos de

vapor: unidad de trabajo que permite expresar y comparar las cantidades respectivas del trabajo efectuado. Y sólo por medio de estas reducciones y comparaciones, se puede determinar que una unidad de trabajo cuesta tantas unidades de dinero con un combustible y tantas con el otro.

Así en todas partes no se puede obtener un resultado exacto más que comparando cosas de la misma especie, y cuando las cosas que se han de comparar son de especies diferentes, una de ellas debe referirse a la misma especie de la otra, o bien se debe encontrar, en especies diferentes de ambas, el equivalente de cada una de ellas. Tal es el método que ahora tenemos que aplicar. Sólo por este medio podemos llegar a un resultado exacto en el campo que vamos a explorar.

§ 421. Las unidades de que aquí vamos a ocuparnos son las proposiciones. Estos son los elementos últimos del conocimiento. La intuición más simple, como el juicio racional más complejo, tienen la misma estructura fundamental, cual es la hipótesis tácita o expresa de que alguna cosa es o no es de una cierta naturaleza—pertenece o no pertenece a cierta clase—tiene o no cierto atributo.

Ningún estado de conciencia puede llegar a ser un elemento de lo que llamamos inteligencia sin convertirse en un término de una proposición que está implícita si es que no está expresada. No solamente cuando *yo digo* «tengo frío» debo emplear esta forma verbal universal para expresar una relación, sino que me es imposible *pensar* claramente que tengo frío sin pasar por algún estado de conciencia que tiene esta forma. El simple reconocimiento de una sensación conocida como sensación de frío, no puede verificarse sin pensar en esta sensación conocida

semejante a ciertas sensaciones anteriormente conocidas; y así no se puede pensar en esta sensación sin afirmar tácitamente algo relativo a ella. En todas partes, en el análisis especial, hemos visto que el proceso intelectual es, desde el principio hasta el fin, esencialmente el mismo en el método. Desde los primeros grados en los cuales los estados de conciencia simples están identificados y distinguidos, hasta los últimos grados, en los cuales los agregados de cosas, de actos y de relaciones más complicadas están agrupados con los agregados de la misma naturaleza y distinguidos de los que de ella difieren, la diferencia no está en la naturaleza íntima del acto mental, sino en la cantidad de complicación. Las pretendidas distinciones entre la intuición, el entendimiento y la razón son distinciones superficiales. Hay un estado de conciencia que tiene la forma de una proposición que está implícita lo mismo en el acto de reconocer que un olor es de tal o cual especie, o que una educación dada por el Estado es una especie de socialismo.

Así las proposiciones constituyen la especie común a la cual deben referirse todos los sistemas de creencia simples o complejos antes de que podamos juzgarlos científicamente. Las proposiciones son las unidades de composición que sirven para construir tanto el realismo como el idealismo, y si debemos hacer una comparación rigurosa del realismo y del idealismo desde el punto de vista de su valor, debemos ante todo comparar sus unidades respectivas de composición. Nuestro problema es determinar qué diferencia cualitativa, si la hay, existe entre las proposiciones de que están compuestos estos dos sistemas contrarios.

§ 422. Se tienen diversos grupos de proposiciones según que se consideren tales o cuales diferencias entre

las proposiciones. Entre todas las clasificaciones posibles sólo dos nos conciernen esencialmente aquí, y de estas dos tomaremos la que divide las proposiciones en simples y complejas. Hay proposiciones que afirman implícitamente un poco más de lo que afirman explícitamente, mientras que hay otras en las cuales lo que se afirma implícitamente sobrepuja infinitamente lo afirmado explícitamente.

La proposición: «tengo un dolor» puede llamarse, con relación a la mayor parte de las proposiciones, una proposición simple, por más que implica proposiciones que no están expresadas, como, por ejemplo, que tengo un cuerpo; que este cuerpo tiene una parte en la cual este dolor está localizado y que anteriormente he tenido dolores entre los cuales clasifico a éste como semejante en su naturaleza general. Para hablar exactamente, no hay ninguna proposición absolutamente simple que no implique ninguna cosa más que un sujeto y un predicado conocidos según una relación. Sin embargo, aunque la proposición más simple connota otras varias proposiciones, hay una amplia diferencia entre ella y la gran masa de las proposiciones que cada una hacen una multitud de afirmaciones además de las que parecen hacer. Examinemos una de estas proposiciones ordinarias—que parece muy simple pero que en realidad es muy compleja.

Sobre un banco delante de mí hay una forma y pienso y quizá digo: «Allí hay un viejo». En lugar de detenernos en las proposiciones más generales, es a saber que es un cuerpo sólido y que se encuentra a una cierta distancia y en una cierta dirección, enumeremos las principales proposiciones especiales que están implícitas. Es que superficies particulares de color, en relaciones especiales de posición, implican un vestido; que en un vestido

hay un cuerpo viviente; que la combinación particular de formas y de colores muestra que este cuerpo viviente es un hombre y no una mujer; que su espalda y su cabeza inclinadas hacia mí indican que el hombre es viejo:—he ahí otras tantas proposiciones especiales que implican proposiciones generales relativas a las relaciones observadas en la experiencia pasada. Para probar que mi afirmación explícita contiene todas esas afirmaciones implícitas, no tenemos más que recordar que el cuerpo viviente que está en el vestido puede ser una hembra en lugar de un macho o que hasta en lugar de ser un cuerpo viviente, *puede* ser un maniquí como los que ponen los sastres en sus escaparates. Veo a la forma que se mueve y a la cabeza girar de cierta manera. Ahí encuentro una comprobación, si hubiera necesidad de ella, de la proposición que afirmo tácitamente, es a saber que son vivientes todos los objetos que tienen ciertos aspectos y que se mueven. Puede, sin embargo, acontecer que esto sea falso como todas las demás proposiciones tácitas implícitas en mi proposición explícita: El banco puede ser un banco del museo de la señora Tussand y la forma quizá la figura de cera de Cobbett cuya cabeza se mueve algunas veces automáticamente. No doy este ejemplo para mostrar que nuestras proposiciones ordinarias son indignas de fe porque son verdaderas en la mayoría de los casos así como todas las proposiciones que implican. Lo hago para mostrar claramente el número de proposiciones que están implícitas en una proposición ordinaria que parece simple y también para mostrar que hay posibilidades de que una proposición se haga falsa por la falsedad de una o de otra de las proposiciones implícitas.

Mostraremos mejor, con un ejemplo de otra especie, con cuánta frecuencia se afirma implícitamente lo que pa-

rece no debe afirmarse y qué conclusiones erróneas resultan de ello. En una noche fría de invierno un mechero de gas visto a través de los vidrios de un fiacre o una luz en una tienda mirada a través de un cristal que está muy enrojecido se halla rodeado de una corona luminosa. El que la examine verá que esta corona depende de las rayaduras del vidrio cuyas curvas son arcos de círculo que tienen la luz por centro. La proposición que expresa el resultado de su observación y que parece no decir más que el resultado de su observación es que sobre una parte del vidrio a cuyo través mira las rayaduras producidas por el rojo, están colocadas concéntricamente en relación a la luz. Si, sin embargo, se asombrara por la extrañeza de esta proposición y si examinaba, vería que, moviendo la cabeza, cualquiera que sea la parte del vidrio a cuyo través mire, hay alrededor de la luz un círculo semejante de rayaduras luminosas concéntricas. Este descubrimiento muestra claramente que la proposición primitivamente formulada en sí misma (que el vidrio estaba rayado en curvas concéntricas a la luz), era por completo engañosa. Apercibe cómo en la proposición de que hay rayaduras concéntricas hay implícita, por inadvertencia, otra proposición, es a saber que no existe en el mismo paraje rayaduras diferentemente colocadas mucho más numerosas que las rayaduras concéntricas. Aprende que en realidad, ninguna parte del vidrio presenta rayaduras en una disposición concéntrica sino que es recorrida en todas direcciones por numerosas curvas. Y, al fin, descubre que, en las condiciones de este caso particular no hay más que el pequeño número de rayaduras que se encuentran concéntricas que reflejen la luz y sean visibles, mientras que permanece invisible el infinitamente mayor número de rayaduras que tienen otras direcciones. Este ejemplo puede

servir de tipo de todo un orden de proposiciones complejas en las cuales, con ciertos hechos aparentes que se afirman, se afirman tácitamente hechos de una especie diferente que no son visibles por la naturaleza misma del caso. La generalización vulgar de que «el asesino será descubierto» es de este género. Al afirmar explícitamente que algunos asesinos, en un principio ocultos, han sido más tarde descubiertos (los casos de descubrimiento que se han hecho de este modo visibles), se afirma implícitamente que no hay tantos ni más asesinos, en un principio ocultos que han seguido estando ocultos (quedando de este modo en la sombra los casos de no-descubrimiento). Las conclusiones corrientes sacadas de hechos estadísticos por razonadores políticos, aún los de alta cultura y formados en la disciplina científica, suministran varios y diversos ejemplos.

De esta digresión volvamos a nuestro asunto inmediato, observando que de las causas de error en las proposiciones complejas que hemos mencionado, la última es una causa que se introduce en todas las clases de razonamiento, incluso las que emplean los metafísicos. Yo no quiero decir simplemente que cada proposición general que afirma algo de una clase sea una proposición muy compleja porque reune varias proposiciones hechas separadamente concernientes a los individuos de la clase, sino que yo quiero además decir que hay, en todos los casos, una tendencia marcada en el acto mismo de afirmar a poner en evidencia los miembros de esta clase que verifican la afirmación y a dejar en segundo término los miembros de la clase, si los hay, que no la verifican. Un ejemplo de esta naturaleza puede sacarse de nuestro capítulo sobre «los razonamientos de los metafísicos». Kant pretende que todas las sensaciones que nos son dadas por

los objetos tienen el espacio por forma. Además, del hecho de que esta proposición general afirma varias proposiciones particulares y puede ser invalidada por una invalidez de una de ellas, hay el hecho de que las sensaciones de tacto y de vista que comprueban la afirmación son aquellas que, cuando se habla del espacio, se presentan las primeras a la conciencia dejando en segundo término las sensaciones que no tienen por forma el espacio. Y de ahí resulta que Kant ha afirmado de todas las sensaciones lo que no pertenece a las del sonido o del olfato, y que esta proposición compleja se ha hecho corriente aunque no lo hayan llegado a ser algunas de las proposiciones particulares que implica.

Claro es que entonces, para poder comparar conclusiones con un rigor científico, debemos, no solamente resolver los razonamientos en las proposiciones que los constituyen, sino que debemos resolver cada proposición compleja en las proposiciones simples que la componen. Y sólo cuando se ha comprobado separadamente cada una de estas proposiciones simples es cuando la proposición compleja, de ellas compuesta, puede considerarse como teniendo aproximadamente una certidumbre igual a la de una proposición simple qúe ha sido comprobada.

§ 423. Antes de poder discernir claramente el carácter fundamental que nos hace distinguir las proposiciones que aceptamos de las que rechazamos, tenemos necesidad de otra clasificación—de una clasificación en la cual las proposiciones estén agrupadas según que sus términos sean reales o ideales o a la vez reales o ideales—. Como cada preposición expresa alguna relación entre dos términos, debemos emplear la misma palabra en todos los casos para designar el acto mental por el que es conocida la relación. La única palabra apropiada es *conocimiento*,

y tenemos, por consiguiente, que hacer ahí una distinción entre los diversos órdenes de conocimiento que expresa una proposición, según que sus elementos se presenten en la percepción o en el pensamiento, o en ambos.

Cuando el contenido de una proposición es la relación que existe entre dos términos que están directamente presentes a la conciencia, como cuando yo me trizo un dedo y siento al mismo tiempo un dolor en el lugar en que está la trizadura, tenemos un simple *conocimiento presentativo.* Si al día siguiente recuerdo que me he trizado un dedo, la conciencia de la relación que existe entre el dolor y mi dedo, que difiere de la conciencia primitiva porque está dada en términos débiles en lugar de estar dada en términos vivos, aunque en el fondo sea de la misma naturaleza, es un simple *conocimiento representativo.* Si cuando yo me trizo veo que la cosa que me ha trizado es un tornillo, el contenido de la proposición es que, con ciertas apariencias presentadas, hay la forma, la sustancia tangible y caracteres de estructura que constituyen mi concepción de un tornillo, cosas todas que están representadas; y, en consecuencia, el conocimiento es un conocimiento *presentativo representativo.* Si en seguida, cuando ya no le veo, digo que lo que me ha trizado era un tornillo, el contenido de la proposición es de una parte *representativo* y de la otra *re-representativo;* la impresión visual, que es el primer término de la relación que afirmo yo la represento y los atributos concomitantes que pienso como acompañantes de la impresión visual yo los re-represento. Y aquí observamos que los conocimientos que pasan por las formas representativas y re-representativas llegan a ser *compuestos por construcción*, cada término, conteniendo, como hemos mostrado más atrás, varias proposiciones que se afirman tácitamente. De este estado

pasamos a otro en el cual los conocimientos llegan a ser también *compuestos por acumulación*. Así, para servirnos del mismo ejemplo, si al hecho de ser trizado por un tornillo agrego otros diversos hechos en los cuales he sido trizado por una puerta que se cierra, por un cajón o por una carga pesada, y si establezco la aserción general de que masas de materia densa que se aproximan con fuerza la una a la otra, trizarán la carne que se encuentre entre ellas, es evidente que el contenido de la proposición es una relación entre dos términos, de los que cada uno es, a la vez, tanto *re-representativo por construcción* como *re-representativo por acumulación.*

Y ahora, al recordar la distinción entre los conocimientos que se expresan por proposiciones, suponemos que tenemos que ver lo que nos dará el examen de cada una de ellas.

§ 424. Supongamos que un amigo con el cual vivo en el campo, me enseña su vaca favorita. Yo la veo parda y blanca; manchas pardas en un fondo blanco. Mientras yo miro al animal, el conocimiento que tengo de que hay una mancha más pequeña parda en una mancha más grande blanca, es tal que el sujeto y su atributo continúan existiendo juntos porque yo no puedo encontrar un intervalo durante el cual el blanco, como continente, y el pardo, como contenido, dejen de tener esta relación. Algunos meses después me informo de la vaca favorita y la describo como siendo aquella vaca que tiene manchas blancas en un fondo pardo. Mi conocimiento de las rela ciones de los colores, que desde hace mucho tiempo no es ya presentativo sino representativo, es tal que los dos términos no quedan en la misma relación persistentes. Si se me responde que la vaca, en lugar de manchas blancas en un fondo pardo, tiene manchas pardas en un fondo blan-

co, los elementos de mi representación dejan de existir en la relación según la cual yo me la figuraba. Al interpretar la proposición que corrobora la mía, pienso en las manchas como pardas y en el fondo como blanco. Pero notemos ahora que mientras que estos términos de mi proposición explícita no quedan en la relación invariable que tenían cuando he visto la vaca, hay ciertas proposiciones implícitas que tienen el mismo caracter en mi representación que en mi presentación (percepción). Que estos colores tengan una cierta extensión, que estén a la misma distancia de mis ojos, que haya dos, esas son proposiciones cuyos términos cöexisten en mi representación tan invariablemente como lo hacían en mi presentación. Así, en este caso simple nos muestra que una proposición ordinaria está compuesta de proposiciones particulares que difieren esencialmente en su carácter, puesto que en la una nunca deja de existir el atributo mientras que el sujeto está en la conciencia y que en la otra puede dejar de existir.

Si pasamos a proposiciones más complejas, encontramos una cantidad mayor de proposiciones componentes que tienen el carácter de que el sujeto y el atributo no existen invariablemente en una relación dada.

Cuando yo veo delante de mí, volviendo al ejemplo de atrás, la espalda de una forma sentada, y cuando digo: «Allí hay un viejo», varias proposiciones implícitas son tales que el atributo puede dejar de coexistir con su sujeto. Si alguien pretende que la persona que está en el vestido no es un viejo sino un joven avejentado cambia inmediatamente la proposición de que, con las apariencias coexiste un viejo. En el pensamiento la contra proposición impllica la representación de un joven que coexiste con esas apariencias. Si se pretende que lo que está en el ves-

tido es una mujer o que el vestido está relleno con alguna materia inanimada, estas aserciones están representadas y deja por el momento de existir la aserción primitiva. También sucede lo mismo cuando, en lugar de encontrar la causa del movimiento en la vida, se pretende que el movimiento es automático. Pero, en este como en el caso precedente, se puede ver que, en la proposición completa—«es un viejo»—por más que haya proposiciones implícitas en las cuales los sujetos y los atributos no estén invariablemente en una relación dada, hay otras proposiciones cuyos elementos tienen esta coexistencia invariable. Mientras miro la forma que está delante de mí, sus colores guardan sus relaciones de espacio. Con el conocimiento de su proximidad coexiste invariablemente el conocimiento de un alejamiento; y asimismo, con el conocimiento de esta forma como objeto visible, coexiste invariablemente la conciencia de alguna posición con relación a vosotros en una dirección más o menos determinada.

§ 425. Tenemos por ahí una amplia distinción entre las proposiciones. Hay unas cuyos atributos están siempre unidos a sus sujetos y hay otras cuyos atributos no están siempre unidos a sus sujetos. Las de la primera clase expresan conocimientos tales que la cosa afirmada continúa existiendo en la conciencia todo el tiempo que la cosa de que es afirmada continúa existiendo en la conciencia, y las de la segunda clase expresan conocimientos tales que la cosa afirmada puede desaparecer de la conciencia mientras permanece la cosa de que es afirmada. Las unas son conocimientos que aceptamos necesariamente y las otras son conocimientos que no aceptamos necesariamente. Si prescindimos de la segunda clase, que aquí no nos concierne, encontraremos en la primera clase dos órdenes distintos que debemos examinar.

Hay conocimientos en los cuales la coexistencia de los dos términos no es absoluta más que *temporalmente*. Tales son los conocimientos del orden presentativo. Supongamos que miro al sol. La proposición «yo veo luz», llega a ser entonces una proposición en la cual, con el sujeto (yo) está invariablemente unido el atributo (sensación de luz). Esta sensación de luz afirmada no se halla interrumpida ni un instante por la conciencia de la oscuridad. Asimismo durante todo el tiempo que yo miro el sol continúa la coexistencia absoluta de los dos términos del conocimiento y, durante todo ese tiempo, no puedo menos de aceptar el conocimiento. Otro tanto sucede también con ciertas relaciones presentadas inmediatamente. Si al mirar a la izquierda veo un objeto, la conciencia de que existe en la relación de posición respecto de mí, continúa existiendo invariablemente mientras yo continúo mirándolo. Verdad es que puedo superponer a esta conciencia viva del objeto como existente a mi izquierda, una conciencia débil de su transporte hipotético a mi derecha y de mí mismo como siéndole a la derecha; pero esta conciencia débil no puede reemplazar a la conciencia viva. La relación, como yo la percibo, persiste durante todo el largo tiempo que mis ojos están dirigidos hacia el objeto. Y otro tanto acontece con las relaciones de los objetos entre sí. Si de dos líneas rectas colocadas una al lado de la otra A es mucho más larga que B, no puedo, al mirarlas, encontrar un momento durante el cual esta conciencia de su diferencia deje de existir o esté invertida.

Hay ciertos conocimientos presentativos representativos que tienen el mismo carácter. Cuando siento la resistencia de un cuerpo, la proposición de que este cuerpo es extenso es una proposición cuyo atributo coexiste absolutamente con su sujeto. La extensión presentada en la

conciencia con la resistencia puede ser grande o pequeña; pero la conciencia de *alguna* extensión existe también todo el tiempo que existe la conciencia de la resistencia. Y otro tanto sucede cuando el conocimiento llega a ser completamente representativo; la concepción de la resistencia coexiste invariablemente con la concepción de la extensión.

En el otro orden que pertenece a la primera clase, la unión del sujeto y del atributo es absoluta *de una manera permanente.* Estos conocimientos son los que contienen relaciones generales abstractas, cuantitativas o cualitativas. Los axiomas de las matemáticas expresan conocimientos tales, que, con la conciencia del sujeto, existe invariablemente la conciencia de la cosa afirmada, y varias de las proposiciones matemáticas más especiales tienen el mismo carácter. Una de ellas es la proposición de que uno de los lados de un triángulo es menor que la suma de los otros dos. Encontramos el mismo carácter en los conocimientos completamente abstractos que formula la lógica. Si tenemos más de A que de B, y si en un grupo formado de ambos hay más de B que de A, debe haber entonces fuera del grupo más de A que de B.

Tenemos ahí un conocimiento tal, que si se dan relaciones determinadas en la conciencia (sujeto), se encontrará que la relación afirmada (atributo) coexiste siempre con ellos.

Nos resta notar una distinción importante en estas subclases que forman la clase general de estas proposiciones, y tal distinción es de una gran importancia. En las *más simples* de estas proposiciones, que los términos sean reales o ideales, que sean sensaciones o relaciones, la conexión del atributo con el sujeto es tan íntima, que su coexistencia no puede excluirse de la conciencia, mien-

tras que en los más complejos la cosa afirmada que coexiste invariablemente debe buscarse en la conciencia. Cuando digo que estoy deslumbrado por el sol, o cuando al tocar un cuerpo en la oscuridad digo que debe haber algo extenso, no solamente los atributos de las proposiciones coexisten invariablemente con sus sujetos (la una mientras miro al sol y la otra todo el tiempo que percibo o imagino un objeto), sino que coexisten invariablemente con ellos de manera que no pueden omitirse; mientras que en los conocimientos representativos por acumulación que formula la lógica, la coexistencia invariable afirmada es con frecuencia poco sorprendente y puede prescindirse de ella. Así, en el caso citado más atrás, la conclusión de que, fuera del grupo dado, debe haber más de A que de B, no coexiste de una manera sorprendente con las premisas; pueden presentarse las premisas sin que se piense en la conclusión. Aunque aquí, como más atrás, la relación concluída existe invariablemente en la conciencia con la relación dada, existe de una manera implícita más bien que de una manera explícita. No se puede buscarla, y en algunos casos la investigación puede no desembrollarla. *De suerte que el más simple modo de razonamiento, siendo por necesidad relativamente complejo porque contiene varias proposiciones, nunca puede dar la conciencia de una existencia invariable que se preste tan poco al equívoco como las proposiciones mismas.*

Y aquí nos vemos naturalmente conducidos a una cuestión última. Cuando dividimos nuestros conocimientos en conocimientos en los cuales los atributos existen invariablemente con sus sujetos, y en conocimientos en los cuales no tiene lugar esta coexistencia, se presenta la cuestión: ¿Cómo determinamos esta coexistencia invariable? Examinemos ahora la cuestión.

CAPITULO XI

EL POSTULADO UNIVERSAL

§ 426. Para afirmar que cierto sujeto está invariablemente ligado a cierto predicado, nada mejor podemos hacer que buscar un caso en el que el sujeto exista sin él; y podemos proseguir nuestro examen intentando reemplazar por cualquiera otro el predicado invariable o suprimirlo por completo sin reemplazarlo.

En otros términos: se trata de intentar concebir la negación de una proposición. Si toco un cuerpo en la oscuridad y si tengo inmediatamente conciencia de algo extenso que acompaña la resistencia, ¿qué debo hacer para decidir si la proposición «lo que resiste es extenso» es la expresión de la más alta certidumbre? Intento pensar en la extensión independientemente de la resistencia. Pienso en la resistencia al intentar rechazar la idea de la extensión. Me veo absolutamente defraudado en mi esperanza; no puedo concebir la negación de la proposición «lo que resiste es extenso» y *mi impotencia para concebir la negación* me muestra que siempre, con el sujeto (algo resistente), *coexiste invariablemente* el predicado (la extensión).

En consecuencia, la inconcebibilidad de su negativa es lo que muestra que un conocimiento posee el más alto rango—y es el criterio por el cual se puede reconocer su

extrema certidumbre —. Si la negación de un conocimiento es concebible, ello equivale a decir que podemos aceptarle o no aceptarle como verdadero. Si su negación es inconcebible, estamos obligados a aceptarle. Y un conocimiento que de este modo estamos obligados a aceptar lo consideramos como poseedor del más alto grado posible de certidumbre. Afirmar la inconcebibilidad de su negativa es al mismo tiempo afirmar la necesidad psicológica en que estamos de pensarlo y justificar lógicamente las razones que tenemos para considerarlo como indudable.

Que el conocimiento que ha resistido este criterio debe aceptarse, sin discusión, es cosa que no se admite universalmente. Tenemos ahora que considerar las razones que dan para no admitirlo.

§ 427. Desde luego, tengo que evitar en cuanto sea posible, toda interpretación falsa de los términos. Uno de los peligros del detestable hábito de la exageración es que algunas de las palabras empleadas en la cuestiones científicas y filosóficas, pierden su valor y su precisión. Por ejemplo, las palabras *infinito* e *infinitamente*, aun en boca de hombres científicos cuyo lenguaje debiera ser más preciso, pueden entenderse aplicadas a cantidades y diferencias completamente ordinarias.

La significación de la palabra *inconcebible* se ha hecho incierta por un mal uso habitual de esta especie. Personas que quieren expresar con fuerza su duda respecto de alguna opinión han empleado esta palabra con tal propósito. Asimismo *inconcebible* ha llegado a ser para algunos espíritus el equivalente de increíble. En toda la argumentación que aquí presento, después de haberla revisado, se ha creído que yo empleaba la palabra en este sentido inexacto. Este contrasentido no se había presentado a mi

espíritu entre los que podían presentarse. A fin de que ya no sea posible, permítaseme definir y aclarar lo que entiendo por *inconcebible* y en qué se distingue de lo increíble.

Una proposición inconcebible es aquella cuyos términos no pueden ser puestos por ningún esfuerzo ante la conciencia en la relación que la proposición afirma existir entre ellos, aquella en que el sujeto y el predicado ofrecen una resistencia insuperable a su unión en el pensamiento. Una proposición increíble es una proposición que puede concebirse en el pensamiento, pero que se halla tan poco de acuerdo con la experiencia en la que sus términos están habitualmente unidos de otra manera que estos términos no pueden ponerse sin esfuerzo en la primera relación. Así es increíble que una bala de cañón disparada en Inglaterra pueda caer en América; pero no es inconcebible. Recíprocamente es inconcebible que uno de los lados de un triángulo sea igual a la suma de los otros dos, no es solamente increíble. La longitud reunida de los dos lados no puede representarse a la conciencia como igual a la del tercero sin que se destruya la representación del triángulo; y no puede formarse el concepto de un triángulo sin que al mismo tiempo se desvanezca el concepto en el cual se dan como iguales estas magnitudes. Es decir, que el sujeto y el predicado no pueden reunirse en la misma intuición, la proposición es impensable.

Sólo en este sentido he empleado la palabra *inconcebible*, y solamente considero que tiene un valor el criterio de la inconcebibilidad cuando se restringe rigurosamente a esta significación.

§ 428. Una de las principales objeciones hechas por M. Mill al criterio de la inconcebibilidad de la negativa

como un criterio por el cual puede reconocerse la indudable verdad de una proposición es que, proposiciones en otro tiempo aceptadas como verdaderas porque habían resistido a ese criterio, se ha demostrado después que eran falsas. Dice: Hubo un tiempo en que los hombres de más culta inteligencia y los más libres de los primeros prejuicios no podían creer en la existencia de los antípodas. Eran incapaces de concebir en oposición con antiguas asociaciones, la fuerza de la gravedad que obra hacia arriba en lugar de obrar hacia abajo.»

Ya en el capítulo último, cuando hemos distinguido las proposiciones simples de las proposiciones complejas, hemos notado que no podía hacerse ninguna comparación científica sino entre proposiciones de la misma naturaleza. Se ha mostrado por inducción que un criterio aplicable legítimamente a una proposición simple, cuyo sujeto y predicado están en relación directa, no puede serlo a una proposición compleja cuyo sujeto y predicado están en relación indirecta por medio de algunas proposiciones simples sobretendidas.

Así, pues, mi respuesta a la crítica de M. Mill es que las proposiciones aceptadas por error bajo pretexto de que parecen resistir al criterio, son proposiciones complejas a las que es inaplicable el criterio, y que ninguno de los errores que resultan de una aplicación ilegítima del criterio puede permitir recusar su aplicación legítima.

Si se me pregunta cómo podemos reconocer cuál es la aplicación legítima del criterio, respondo que ya al restringir su aplicación a las proposiciones que no pueden descomponerse, he indicado una distinción necesaria. Sin embargo, esta cuestión es tan importante que se me perdonará intente dar una respuesta más profunda para que no quede ninguna posibilidad de mala inteligencia. Para

cumplir nuestro designio nada podemos hacer mejor que tomar ejemplos concretos en los cuales el criterio es aplicable o no lo es.

Sean dos líneas A y B. ¿Cómo decidir que son iguales o desiguales? No hay otro medio que comparar las dos impresiones que causan sobre la conciencia. Sé inmediatamente que son desiguales si la diferencia es grande o si, aunque la diferencia sea relativamente pequeña, se las aproxima. Pero cuando la diferencia es muy débil, decido la cuestión superponiendo las dos líneas cuando son movibles o llevando una tercera línea movible de la una a la otra cuando están fijas. En un caso obtengo en la conciencia el testimonio de que la impresión producida por una de las líneas, difiere de la impresión producida por la otra.

No puedo dar otra prueba de esta diferencia, sino que tengo conciencia de ella y que encuentro imposible, al considerar estas líneas de no poder tener conciencia de ello. La proposición de que las líneas son desiguales, es una proposición cuya negación es inconcebible. Supongo ahora que



se me pregunta si B = C o si C = D. No es posible inmediatamente una respuesta positiva. En lugar de establecer como inconcebible que B es más larga que C o es más pequeña o es de la misma longitud, es concebible que pueda ser verdadero cada uno de estos tres casos. Aquí un llamamiento directo al veredicto de la concien-

cia es ilegítimo porque, al transportar la atención de B a C o de C a D, los cambios que se producen en los otros elementos de nuestras impresiones estorban tanto los elementos a comparar que nos impiden compararlos claramente. Si tiene que determinarse la cuestión de la longitud relativa se puede hacerlo enderezando la línea curva o quebrada, y esto se realiza por una serie de pasos de los que cada uno permite un juicio inmediato semejante a aquel en el cual se han comparado A y B. Como aquí sucede en todos los casos.

Sólo sobre las relaciones entre las percepciones o concepciones simples, puede la conciencia estatuir inmediatamente de una manera satisfactoria y, en todos los casos, como aquí, por una resolución en concepciones y percepciones simples, es como se llega a juicios verdaderos relativamente a percepciones o concepciones complejas. Que cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, es un hecho conocido por la comparación directa de relaciones actuales o posibles y no puede serlo de otra manera; es una proposición cuya negación es inconcebible y de la que se puede afirmar con perfecto derecho la certidumbre sobre esta garantía. Pero no se puede conocer inmediatamente por la comparación de dos estados de conciencia que el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados.

Aquí no se puede llegar a la verdad más que por intermediarios, por medio de una serie de juicios simples concernientes a la semejanza o a la no-semejanza de ciertas relaciones, siendo cada uno de estos juicios de la misma naturaleza y teniendo la misma garantía que el que nos ha dado a conocer el axioma precedente. Así, es evidente que el resultado engañoso del criterio que M. Mill

da como ejemplo, se debe a una aplicación ilegítima de ese criterio.

Y ahora notemos que, relativamente a estas cuestiones legítimamente juzgadas por este criterio, no hay ninguna discusión sobre la respuesta.

Desde los tiempos más remotos de que se conserva memoria los hombres no han cambiado su creencia concerniente a las verdades de número. El axioma de que las sumas de cantidades iguales agregadas a cantidades desiguales son desiguales era aceptado por los griegos lo mismo que por nosotros como un veredicto directo de la conciencia de que no se puede apelar. Aceptamos cada parte de cada demostración de Euclides como lo aceptaban los mismos griegos porque vemos inmediatamente que la relación alegada es la que alegaban y que es imposible concebirla de otro modo.

§ 429. Allí mismo donde no puede hacerse la distinción indicada más atrás creo que quizá pueda ser justamente contestada la inducción de M. Mill. Sin recordar que los errores dados como ejemplo son errores que derivan de una aplicación a proposiciones complejas de un criterio solamente aplicable a las proposiciones simples, podemos todavía dar otra respuesta. Un método tiene dos causas posibles de error.

La primera que el mismo método puede ser malo y la otra al uso torpe que de él puede hacerse.

Considerada una creencia por unos como necesaria y por otros como no necesaria, si M. Mill pretende que el criterio de la necesidad es reconocido por ello mismo como sin ningún valor, supone tácitamente que todos los hombres tienen el mismo poder de reflexión, cuando muchos son incapaces de interpretar correctamente un estado de conciencia sino es en alguno de sus modos más

simples, y los mismos otros son capaces de tomar por afirmaciones de la conciencia lo que un examen más minucioso muestra no ser sus afirmaciones. Consideremos el caso de un error de aritmética. Un niño suma una columna de números y da un total falso. Vuelve a comenzar la operación y se engaña de nuevo. Su maestro le manda que haga la suma en alta voz y le oye decir 35 y 9, 46 error que ha repetido siempre. Ahora, sin examinar el acto por el cual conocemos que 35 y 9 son 44, es claro que, en el niño, la interpretación falsa de la conciencia que le hace negar implícitamente esta necesidad cuando afirma que 35 y 9 son 46 no puede considerarse como prueba de que la relación no es necesaria. Juicios falsos de esta especie que con frecuencia se hacen hasta por personas acostumbradas a contar, muestran pura y simplemente que hay una posibilidad de olvidar conexiones necesarias en nuestros pensamientos y de considerar como necesarias conexiones que no lo son. Y lo que sucede por azar en el cálculo acontece con frecuencia en los modos de pensar más complejos. No se traducen distintamente en sus estados de conciencia equivalentes las palabras que se emplean. Esta negligencia es tan habitual en ciertas personas que no se fijan en que no se han representado nunca claramente las proposiciones que afirman y pueden entonces con mucha siuceridad, pero también de una manera errónea, creer que piensan lo que realmente es imposible pensar.

Aun suponiendo que está probado que el criterio es engañoso en cada caso en que los hombres difieren en lo que toca a la concebibilidad o inconcebibilidad de una proposición, ¿se seguiría de ello que este criterio es indigno de fe en los numerosos casos a propósito de los cuales el acuerdo es, y ha sido siempre, universal? Yo no lo pienso

así, como tampoco pienso que no tenga validez el proceso del razonamiento, porque en ciertos casos, al partir de los mismos datos. se ha llegado a conclusiones diferentes. Consideramos como verdadera una conclusión sacada lógicamente de las premisas establecidas. Sin embargo, aún con frecuencia uno se ha engañado en las conclusiones que se pensaba sacar lógicamente. ¿Pretendemos, pues, que es absurdo considerar una conclusión como verdadera «porque no tenemos otro fundamento que el de que está sacada lógicamente de premisas establecidas?

No digamos que, por más que se hayan tomado por conclusiones lógicas conclusiones que no lo eran, *las hay*, sin embargo, que son lógicas; digamos que nuestra creencia, la que nos parece verdadera, está justificada hasta mejores informaciones. Asimismo, por más que se hayan considerado como inconcebibles cosas que no lo eran, puede haber cosas inconcebibles; y la incapacidad de concebir la negación de una cosa puede también ser nuestra mejor garantía de la creencia que en ella tenemos.

§ 430. Podemos ahora examinar otro aspecto de la cuestión. A la hipótesis de que las verdades axiomáticas son necesidades del pensamiento y anteriores a la experiencia e independiente de ella, M. Mill opone la hipótesis de que las verdades axiomáticas son inducciones sacadas de la experiencia. Dice que cuando con frecuencia hemos visto y pensado dos cosas juntas y que en ningún ejemplo las hemos visto ni pensado separadamente, se produce, por la ley primitiva de la asociación una dificultad creciente, que puede al fin llegar a ser insuperable, concebir estas dos cosas aparte. «Este pasaje y otros diversos muestran claramente que «estas asociaciones inseparables» que constituyen las necesidades de pensamiento y que se consideren como axiomas, M. Mill los supone

formados en cada individuo por las experiencias que ha adquirido durante su vida. Para hacer comprender mejor al lector el punto de vista desde el que se hacen mis críticas debo recordarle que no soy partidario ni de una ni de otra de las dos hipótesis contrarias, sino en parte de las dos a la vez. Como he dicho en el párrafo 332, yo considero estos datos de la inteligencia como *a priori* para el individuo, pero *a posteriori* para la serie entera de los individuos de que forma el último término. Y ahora, después de haber hecho esta advertencia para evitar una mala inteligencia, mostremos que, aun aceptando la tesis de M. Mill sobre la hipótesis experimental todavía se puede hacer un buen alegato en favor del criterio de la inconcebibilidad.

Porque supongamos que sea verdad que en una época de la civilización la capacidad o la incapacidad de un hombre para formar una concepción dada depende enteramente de la experiencia adquirida por su propio comercio con las cosas o por el conocimiento acumulado sacado del comercio de los otros hombres con las cosas—conocimiento que su educación unifica con su propio conocimiento. Y supongamos que sea igualmente cierto que, al extender y multiplicar estas experiencias de primera o de segunda mano, se llega a ser capaz de concebir cosas antes inconcebibles. Aún suponiendo todo esto, todavía se puede pretender que como la mejor garantía que se puede tener de una creencia es el perfecto acuerdo de todas las experiencias anteriores en apoyo de esta creencia y como en un momento dado un conocimiento de aquello cuya negación es inconcebible es, por hipótesis, un conocimiento comprobado por todas las experiencias anteriores, se sigue que, en un momento, la inconcebibilidad de su negativa es la justificación más fuerte que puede tener un conocimiento.

¿Cuál es el fin del examen crítico de nuestros pensamientos o del análisis de las afirmaciones de la conciencia? Es establecer una correspondencia entre las creencias subjetivas y los hechos objetivos. Ahora bien; los hechos objetivos se imprimen siempre en nosotros; nuestra experiencia es un registro de estos hechos objetivos y la inconcebibilidad de una cosa implica que está por completo en desacuerdo con el registro. Aún cuando fuera todo esto, no se ve claramente cómo, si cada verdad es primitivamente inductiva pudiera existir un criterio mejor de lo verdadero. Pero se debe recordar que mientras que varios hechos que se imprimen en nosotros son accidentales y que otros son muy generales algunos son universales e invariables. Estos hechos universales e invariables son, por hipótesis, una base cierta para establecer las creencias de aquello cuya negación es inconcebible, mientras que las otras no tienen esta propiedad y sí sirven de base a una creencia de esta naturaleza, vienen de los hechos subsiguientes que destruyen su acción.

En consecuencia, si después de una inmensa acumulación de experiencias, hay creencias cuya negación es inconcebible, la mayor parte, sino todas, de estas creencias llegan a corresponder a hechos objetivos universales. Si hay, como pretende M. Mill, uniformidades absolutas en la naturaleza; si estas uniformidades producen, como deben hacerlo, uniformidades absolutas en nuestra experiencia, y si, como él muestra, estas uniformidades absolutas en nuestra experiencia nos hacen incapaces de concebir su negación, debe entonces producirse en nosotros una creencia de aquello cuya negación es inconcebible, y que es absolutamente verdadera, que corresponde a cada uniformidad en la naturaleza habitualmente repetida en nuestra experiencia. En el gran cuerpo de nuestra conciencia que

consiste en cosas presentadas de momento a momento en relaciones definidas de espacio, de tiempo y de número, es válido el criterio de la inconcebibilidad. Experiencias perpetuamente repetidas han engendrado en nosotros conocimientos de relaciones lógicas, de relaciones matemáticas y de algunas relaciones simples de orden físico cuya necesidad es aceptada sin vacilación bajo la garantía de la inconcebibilidad de su negativa. Y si entre estas proposiciones indescomponibles que no están justificadas más que por este criterio, hay algunas de ellas que, con este criterio, son, sin embargo, falsas (aunque yo no vea ninguna razón para pensarlo) se debe también admitir que tales proposiciones simples comprobadas por este criterio expresan el resultado neto de nuestras experiencias hasta el actual momento, lo que es para ellas la mejor garantía posible.

M. Mill ha respondido a este argumento que he reproducido aquí con leves modificaciones. Según él: «Aun en el caso de que fuera verdad que la inconcebibilidad representa «el resultado neto» de toda la experiencia anterior, ¿por qué detenernos en el símbolo cuando podemos llegar a la cosa significada? Si nuestra incapacidad de concebir la negación de una suposición dada es la prueba de que es verdadera porque prueba que hasta aquí nuestra experiencia ha sido uniforme en su favor, la prueba real de nuestra suposición es, no la inconcebibilidad, sino la uniformidad de la experiencia. Ahora bien; esta uniformidad de la experiencia, que es la única y verdadera prueba, es directamente accesible. No estamos reducidos a una presunción fundada en alguna consecuencia accidental. Si toda la experiencia pasada está en favor de una creencia, supongamos que esta experiencia esté establecida y que la creencia descansa abiertamente en esta base; después de

esto, aún queda, sin embargo, el resolver esta cuestión: ¿en qué este hecho de la experiencia pasada puede constituir una prueba la verdad de esta creencia?»

A propósito de los ejemplos que M. Mill va a dar de las uniformidades en la experiencia que fueron pruebas inadecuadas de la verdad, debo notar que, como los ejemplos dados más atrás, no pertenece en manera algnna a la clase única a que es aplicable el criterio de la inconcebibilidad puesto que no tienen la simplicidad exigida, y que la frecuencia de su retorno no se parece en manera alguna a la frecuencia completamente infinita de las uniformidades que consideramos. Después de esta observación, paso a la cuestión esencial: ¿Por qué, en lugar del criterio derivado de la inconcebibilidad, no se emplearían las experiencias de que ese criterio deriva? Yo respondo que, en la gran masa de nuestros conocimientos, no podemos emplear un método semejante de comprobación para cada razonamiento particular porque, por de pronto, la enumeración de las experiencias que implica este método, si es posible, diferiría infinitamente del establecimiento de una conclusión como válida; en segundo lugar, no es posible una semejante enumeración de experiencias y en tercer lugar, si es posible la garantía conseguida para la conclusión no será nunca tan grande como la del criterio sujeto a estas objeciones. Examinemos cada uno de estos puntos.

Supongamos que, antes de aceptar como cierta la proposición de que una figura rectilínea debe tener tantos ángulos como lados, yo debo pensar en cada triángulo, en cada cuadrado, en cada pentángono, en cada exágono, etc., que no haya visto nunca y que debo comprobar la relación afirmada en cada caso, el tiempo exigido para la investigación de todos esos recuerdos sería bastante largo

para que la proposición afirmada hoy no pudiera ser comprobada mañana. Si se necesitara semejante comprobación antes de afirmar que es una verdad necesaria la de que un cuerpo del que se ha sentido un lado próximo tiene un lado lejano, se pasaría un mes antes de que se pudiera afirmar la certidumbre de esta proposición y antes de que pudiera continuar la argumentación.

Pero semejante enumeración de experiencias sobre cuyo valor se pudiera uno fundar para afirmar como cierto un conocimiento, no es nunca posible; sólo una parte de ella puede ser recordada a la memoria. La gran masa de experiencias que, según esta hipótesis, formarían la base inductiva de la verdad enunciada ha desaparecido para siempre; y además se debe observar que han desaparecido sobre todo en los casos de las verdades que son más ciertas. ¡Cuántos casos separados puedo contar en los cuales he observado conscientemente que cuando he observado el lado próximo de una cosa he también encontrado un lado lejano! Es probable que no haya un millón de casos en los cuales esta verdad se haya presentado en mi experiencia.

Además del defecto cuantitativo en la base inductiva propuesta para una afirmación, hay un defecto cualitativo igualmente grave. La imperfección de la memoria es tal que debe servir para establecer la certidumbre; es ella misma incierta. Yo no puedo decir con algo de exactitud, si es que lo puedo decir de alguna manera, si en mi infancia he notado o no que, quitando a dos masas desiguales cantidades iguales, las dos masas primitivas eran más desiguales que antes, o que dos grupos desiguales de bolas eran más desiguales si se sacaban de cada uno de ambos igual número de bolas. ¿Cómo entonces se puede siempre reconocer la validez de un tal axioma, si no tiene por

garantía más que recuerdos que no solamente son poco numerosos, sino también tan dudosos?

Sin embargo, todavía se debe notar que, puesto que el testimonio de las experiencias conscientes no se da más que por intermedio de la memoria y que puesto que el valor de este testimonio depende por completo de la veracidad de la memoria, la proposición que para verificar la validez de una verdad enunciada es necesario recordar las experiencias de que esta verdad es una generalización, implica la aserción tácita de que la veracidad de la memoria es más cierta que la verdad enunciada. Seguramente esto no puede decirse. Nuestras mismas experiencias nos prueban con tanta frecuencia que la memoria es engañosa, que nos es más fácil pensar que uno de sus testimonios es falso, que pensar que sea falso que dos sumas son iguales si se agregan a cada sumando cantidades iguales.

En fin, aun concediendo la pretendida veracidad de la memoria, se llega también a la misma conclusión. Porque lo más que podemos decir, a propósito de las experiencias que atestigua la memoria es que estamos obligados a pensar que las hemos tenido, que no podemos concebir la negación de la proposición de que las hemos tenido, y decir esto es apoyarse en la garantía que se rechaza.

Pero ahora, al comienzo de esta parte, se ha dejado entrever una respuesta más profunda a la cuestión propuesta por M. Mill en el pasaje citado. Yo pretendo que la inconcebibilidad de su negación suministra una garantía mucho más elevada de un conocimiento que la de una enumeración de experiencias, aunque sea exacta y completa, porque comparativamente representa experiencias casi infinitas en número. Si las modificaciones nerviosas producidas por actos nerviosos con frecuencia repetidos, se transmiten por herencia; si se acumulan de generación

en generación y se abocan a estructuras nerviosas que se fijan en proporción de las otras relaciones a las cuales responden, el criterio tiene entonces un valor que sobrepuja infinitamente al de un criterio suministrado por experiencias individuales. En lugar de asociaciones nerviosas, relativamente débiles, producidas por la repetición en una generación, tenemos conexiones nerviosas organizadas, producidas por hábito en millares de generaciones, o más bien probablemente en millones de generaciones. Las relaciones de espacio han sido las mismas, no solamente para todos los hombres, para todos los primates y para todos los órdenes de mamíferos de que descendemos, sino también para todos los órdenes de seres menos elevados. Estas relaciones de espacio constantes se expresan en estructuras nerviosas definidas, congénitamente constituídas para obrar de una manera determinada e incapaz de obrar de una manera diferente. En consecuencia, la inconcebibilidad de la negación de un axioma matemático que resulta de la imposibilidad de cambiar las acciones de la estructura nerviosa correlativa equivale realmente a la infinidad de experiencias que han causado el desarrollo de esta estructura. Tan cierto es que los ojos implican, antes del nacimiento, por su sistema de lentes, que la luz debe más tarde ser refractada; por su retina, que deben recibirse los objetos por los músculos motores; que deben tener lugar en los objetos cambios de posición, como cierto es que se verifican fenómenos análogos en la estructura nerviosa que coordena una con otra las impresiones oculares, y con las impresiones recibidas de los miembros, y que implica que todas estas relaciones esenciales de espacio llegan a ser más tarde al mismo tiempo reveladas y comprobadas por la experiencia personal. De ahí se sigue claramente que las necesidades objetivas de

relaciones de espacio están representadas por estructuras nerviosas determinadas que implican necesidades subjetivas latentes de acción nerviosa; que éstas últimas constituyen formas predeterminadas del pensamiento producidas por el moldeamiento del pensamiento sobre las cosas, y que la imposibilidad de cambiarlas que implica la inconcebibilidad de su negación es una razón para aceptarlas como verdaderas, razón que tiene infinitamente más valor que cualquiera otra que pudiera darse.

§ 431. ¿Qué piensa M. Mill de la opinión sobre el cri erio de la inconcebibilidad en relación con sus miras sobre la naturaleza de la prueba real? En el segundo de sus dos capítulos sobre la «Demostración y las verdades necesarias», donde discute la necesidad atribuída comunmente a las ciencias deductivas, dice:

«Los resultados de estas ciencias son verdaderamente necesarios en el sentido de que se sacan necesariamente de ciertos primeros principios comunmente llamados axiomas y definiciones, es decir, que son ciertamente verdaderos si lo son los axiomas y las definiciones, porque la palabra necesidad, aun en la acepción que aquí tiene, no significa más que certidumbre. Pero reclamar el carácter de necesidad en un sentido más extenso que aquél, supone que se ha establecido precedentemente esta necesidad en favor de las definiciones y de los axiomas mismos.» (Cap. VI.)

Aquí y en toda la argumentación, M. Mill prtende que hay algo más cierto en una demostración que en cualquiera otra parte, algo indudable en la serie de nuestros razonamientos que no poseen los axiomas de que proceden estos razonamientos. ¿Puede justificarse tal suposición? En cada paso sucesivo la subordinación de la conclusión a sus premisas es una verdad de que no tene-

mos otra prueba que la de que es inconcebible su contraria. Y si esta prueba es una garantía insuficiente para afirmar la necesidad de las premisas axiomáticas es una garantía insuficiente para afirmar la necesidad lógica de un lazo en la argumentación.

Yo pienso que está implícito de una manera inevitable por una analogía que el mismo M. Mill ha desarrollado que deben existir o faltar juntas la neceidad lógica y la necesidad matemática, En un capítulo anterior pretende que, por el análisis del silogismo, llegamos a «un principio fundamental o más bien a dos principios *que se parecen de una manera sorpendente a los axiomas de las matemáticas.* El primero, que es el principio del silogismo afirmativo, es que las cosas que coexisten con la misma cosa coexisten entre sí. El segundo es el principio del silogismo negativo; y tiene, como resultado, que una cosa que coexiste con otra con la cual no coexiste una tercera, no coexiste con esta ta tercera cosa. Pero por más que aquí M. Mill indica que la verdad de «que las cosas que coexisten con otra coexisten entre sí», se parece extrañamente a la de que «las cosas iguales a una tercera son iguales entre sí», atribuye a la primera una necesidad que niega a la segunda. Cuando, como atrás, afirma que las ciencias deductivas no son necesarias sino «en el sentido de que *se sacan necesariamente* de ciertos primeros principios comunmente llamados axiomas y definiciones, esto es, que son *ciertamente* verdaderas *si* estos axiomas y definiciones lo son», pretende que, mientras que los axiomas matemáticos no poseen más que una verdad hipotética, este axioma lógico, que se halla implícito en ca la parte de la demostración, posee una verdad absoluta. No veo cómo pueda sostenerse esta tesis. A menos que no se muestre que la verdad de que las cosas que co-

existen con la misma cosa coexisten entre sí «tenga alguna garantía más elevada que la imposibilidad de pensar lo contrario, yo no veo que se pueda impedir el admitir que bajo el mismo pie están los axiomas y las demostraciones. Si se rechaza la necesidad en un caso, se debe rechazar en el otro; y puesto que no podemos conocer un primer principio como cierto, así tampoco podemos conocer como cierto cada paso de la demostración que sirve para mostrar la incertidumbre de un primer principio. No nos queda más que un escepticismo universal.

Me parece, sin emcargo, que M. Mill admite la validez del criterio de la inconcebibilidad de la negativa cuando admite la validez del criterio de la reducción al absurdo. Se encontrará su recenocimiento de este criterio como un criterio de la necesidad lógica en la pág. 289 y como criterio de la necesidad lógica en la pág. 292 (*Lógica*, 7.ª edición.)

Dice en la página ú timamente citada: «Si alguien rechaza la conclusión por más que admita las premisas no se verá envuelto en una contradicción directa y expresa en tanto que no esté constreñido a negar alguna premisa, y no puede ser forzado a ello más que por una reducción al absurdo, es decir por otro razonamiento. Ahora bien; si rechaza la validez del razonamiento mismo no puede ser forzado a prestar su aquiescencia más al segundo silogismo que al primero.» Es decir que, a menos que no se rechace la validez del razonamiento mismo, si se rechaza la cnclusión, aunque se hayan admitido las premisas, se puede ver uno conducido a una contradicción directa y expresa por la reducción al absurdo. Pero la reducción al absurdo es una reducción a una proposición inconcebible. De suerte que se debe escoger entre aceptar una proposición cuya negación es inconcebible o abandonar todo razonamiento.

§ 432. Entre las objeciones hechas al criterio de la inconcebibilidad no nos resta indicar más que la que se ha indicado por sir William Hamilton en su edición de Reid (p. 377). Para probar que la inconcebibilidad no es un criterio de imposibilidad, cita el hecho de que no podemos concebir de una parte un mínimum último de tiempo o de espacio ni de otra parte su divisibilidad hasta el infinito. Asimismo, no podemos concebir el comienzo absoluto del tiempo ni el extremo límite del espacio, y sin embargo, somos igualmente incapaces de concebirlos sin principio y sin límites. De ello concluye que, como debe haber o no un mínimum o un límite, una de las dos cosas inconcebibles tiene que ser verdadera en cada caso.

Sir W. Hamilton pretende que esta conclusión está necesitada por la ley del medio excluído, o de una manera más inteligible, por la ley de la necesidad alternativa. Una cosa tiene que existir o no existir; no hay una tercera posibilidad. Ahora bien; mientras esta ley se considere como una ley del pensamiento en sus relaciones con la existencia fenomenal, no puede ponerse en duda. Pero sir W. Hamilton extiende esta ley fuera de los límites del pensamiento y saca una conclusión positiva concerniente a la existencia noumenal. Como acontece inevitablemente en cada caso de esta naturaleza, su conclusión es pura y simplemente verbal. Si en lugar de las palabras de sus proposiciones referentes al tiempo y al espacio intentamos poner ideas, veremos que los términos de las proposiciones no son pensamientos sino negaciones de pensamientos, y que no hay en manera alguna una conclusión real desarrollada. Para comprender claramente esto, debemos detenernos un poco para examinar lo que resulta de la ley del medio excluído. Si uno recuerda cierta cosa como situada en determinado lugar, el lugar

y la cosa están mentalmente representadas juntas, mientras que si se piensa que la cosa no existe en este lugar, se produce un estado de conciencia en el cual está representado el lugar pero no la cosa. Asimismo, si en lugar de pensar un objeto como privado de color, lo pensamos como coloreado, el cambio consiste en la adicción, al concepto, de un elemento que antes le faltaba.

No puede pensarse el objeto primeramente como rojo y luego como no rojo sin que uno de los elementos del pensamiento sea arrojado completamente por el otro. De modo que la doctrina del medio excluído es simplemente la generalización de la experiencia universal que algunos estados del espíritu destruyen directamente otros estados. Es la fórmula de una cierta ley absolutamente constante; es, a saber, que no puede presentarse ningún modo positivo de la conciencia sin excluir un modo negativo correlativo, y que no puede presentarse el modo negativo sin excluir el modo positivo correlativo; siendo, en verdad, la antítesis de lo positivo y de lo negativo mera y simplemente una expresión de esta experiencia. De ello se sigue que si la conciencia no está en uno de estos dos modos, debe estar en el otro. Pero ¿en qué condiciones únicamente puede ser válida esta ley de la conciencia? Puede considerarse como válida todo el tiempo que haya estados positivos de la conciencia que puedan excluirse y ser excluídos. Si no se trata en manera alguna de estados positivos de conciencia, no hay ninguna exclusión mutua y la ley de la necesidad alternativa no se aplica. Aquí, pues, es donde está el defecto de la proposición de sir W. Hamilton. No estamos obligados a mirar como necesaria una de las dos alternativas; que el espacio tenga que ser infinito o finito, porque vemos que no tenemos ningún estado de conciencia que responda a una u otra

de estas palabras en cuanto aplicadas a la totalidad del espacio y que, en consecuencia, no hay ninguna exclusión de uno por otro de los estados antagonistas de la conciencia. Como a la vez son impensables las dos alternativas, la proposición podría formularse así: El espacio o es... o es...; ni lo uno ni lo otro pueden concebirse, pero uno de los dos puede ser verdadero. En este caso, como en otros, sir W. Hamilton continúa empleando las formas del pensamiento cuando ya no contienen materia y naturalmente no llega más que a conclusiones parecidas.

Pero aun en el caso de que no procediera esta réplica a sir W. Hamilton no por eso sería menos susceptible de ser atacado su argumento. Dice que la inconcebibilidad no es un criterio de imposibilidad. ¿Por qué? Porque, dadas dos proposiciones de las que una tiene que ser verdadera prueba que ambas son imposibles; prueba que el espacio no puede tener un límite porque un límite es inconcebible y que tiene que tener un límite porque un espacio sin límites es inconcebible.

Prueba pues que el espacio tiene un límite y que no lo tiene, lo que es absurdo. ¿Cómo absurdo? Absurdo porque es imposible que la misma cosa sea y no sea. Pero, ¿cómo conocemos que es imposible que la misma cosa sea y no sea? ¿Cuál es nuestro criterio de esa imposibilidad? Sir W. Hamilton puede asignarle otro que la inconcebibilidad. Y si no puede hacerlo, su razonamiento se contradice a sí mismo, puesto que supone la validez del criterio probando su invalidez.

§ 433. Y ahora resumamos nuestra argumentación que se ha desarrollado tanto por la necesidad de anticipar críticas. Sus principales proposiciones pueden resumirse de una manera sucinta como sigue:

Un esfuerzo abortado de concebir la negación de una

proposición muestra que el conocimiento expresado es un conocimiento cuyo predicado existe invariablemente con su sujeto, y reconocer que el predicado existe invariablemente con su sujeto, es reconocer que este conocimiento es un conocimiento que estamos obligados a aceptar. Es una relación necesaria en la conciencia y suponer que puede haber una garantía más elevada, es suponer que hay relaciones que son más que necesarias.

Si algunas proposiciones han sido falsamente aceptadas como verdaderas porque se suponían inconcebibles, sus negaciones cuando no lo eran, esto no es una prueba de que no es válido el criterio: 1.°, porque estas proposiciones eran proposiciones complejas que no podían confirmarse por un criterio aplicable solamente a las proposiciones indescomponibles; 2.°, porque este criterio, lo mismo que cualquier otro, es susceptible de llevar a resultados falsos, sea a consecuencia de la incapacidad, sea a consecuencia de la negligencia de los que lo emplean; 3.°, por que si fuera necesario abandonar el criterio bajo pretexto de que no se puede encontrar una garantía absoluta contra el mal empleo, sería todavía más necesario abandonar los principios lógicos cuyas malas aplicaciones son infinitamente más numerosas; 4.° y porque, aplicado solamente a las proposiciones indescomponibles que resumen en sí las relaciones últimas de número, de espacio y de tiempo, el criterio ha conducido siempre y continua conduciendo a resultados uniformes en tanto se emplee con el cuidado conveniente.

Está plenamente admitido que las experiencias de las relaciones entre los fenómenos en el pasado forman la única base de nuestro conocimiento actual de estas relaciones. Pero si es una ley fundamental que las conexiones de las ideas son tanto más sólidas cuanto más se repiten,

el ajustamiento del pensamiento a las cosas producido entonces, aun por las experiencias de la vida individual, debe ser tal que las relaciones adsolutas perpetuamente repetidas en las cosas engendrarán en el pensamiento relaciones igualmente absolutas. Ahora bien; el criterio de la inconcebibilidad de sus negaciones que nos sirve para descubrir en nuestros pensamientos cuáles son las relaciones absolutas, representa una justificación infinitamente mayor porque las relaciones absolutas en nuestros pensamientos son los resultados, no solamente de las experiencias individuales, sino de las experiencias recibidas por nuestros antecesores en todos los tiempos pasados.

Se puede tener confianza en el razonamiento mismo sobre la simple suposición de que las uniformidades absolutas del pensamiento corresponden a las uniformidades absolutas de las cosas. Para las intuiciones lógicas no hay ninguna otra garantía asignable que la que es asignable a todas las intuiciones consideradas como verdaderas, es a saber, la imposibilidad de pensar lo contrario, A menos que no se pretenda que la conciencia de la necesidad lógica tenga un origen diferente y un origen más elevado, se tiene que admitir que es tanto un producto de las experiencias pasadas como cualquiera otra conciencia de necesidad. En consecuencia, se tiene que decir que las experiencias que produce la conciencia de la necesidad lógica son más simples, más distintas, más directas y más frecuentemente repetidos que las experiencias que produce otra conciencia de necesidad (y esto es precisamente lo contrario de los hechos), o bien hay que conceder que la conciencia de la necesidad lógica no puede tener ninguna garantía de orden superior (por más que pueda tenerla de orden inferior) que la conciencia de las demás necesidades. Es, pues, un corolario de la misma

hipótesis experimental, cualquiera que sea la interpretación que se le dé, que un argumento que pone en cuestión verdades tales como los axiomas matemáticos, no puede hacerlo más que concediendo a las necesidades del pensamiento menos profundamente arraigado una validez que niega a las necesidades del pensamiento más profundamente arraigadas.

Notemos finalmente que todos los que se niegan a reconocer el postulado universal no pueden hacerlo de una manera lógica más que permaneciendo en la actitud de la negación pura y simple. Desde el momento en que afirman algo, desde el momento mismo en que motivan su negación, se puede pararles pidiéndoles su garantía. Se les puede preguntar a cada *porque* y a cada *por consiguiente* hasta que hayan dicho por qué tiene que aceptarse la proposición que afirman más bien que la contraproposición. De suerte que no se puede dar un paso para justificar su escepticismo respecto del postulado universal sin confesar con ello mismo que se le acepta.

CAPITULO XII

EL CRITERIO DE VALIDEZ RELATIVA

§ 434. Ahora estamos preparados para formular un método que nos permita decidir entre las conclusiones que se nos presentan. Por todas partes nos hemos visto forzados a admitir que, para los conocimientos últimos de que todos los demás dependen, el postulado universal es nuestra única garantía—que para cada uno de ellos la única justificación es la existencia invariable del predicado con su sujeto; atestiguado por un esfuerzo abortado para producir la no-existencia. Es nuestra garantía de la realidad de la conciencia de las sensaciones, de la existencia personal; ningún esfuerzo mental nos capacitan para suprimir ni por un momento uno de los dos elementos de la proposición que expresa una de las verdades últimas. Es nuestra garantía para cada axioma: la única razón que podríamos dar, al aceptarla, es que no podemos imaginar un conocimiento opuesto. Es también nuestra garantía para cada paso que damos en una demostración. Para llegar a la convicción más fuerte posible referente a un hecho complejo o bien por el análisis descendemos de este hecho por pasos sucesivos de los que hemos comprobado cada uno por la inconcebibilidad de su negación hasta que hemos llegado a algunas verdades que se han comproba-

do de una manera análoga; o bien, al proceder sintéticamente, partimos de estas verdades al dar los mismos pasos.

También se suscita la cuestión.

¿Cómo escoger entre conclusiones opuestas de las que cada una pretende ser deducida legítimamnnte de premisas que se suponen fuera de duda? Los argumentos de todas las especies, incluso los metafísicos que aquí tenemos que juzgar, parten de la suposición implícita de que cada dato, que cada paso sucesivo tiene la garantía indudable cuya naturaleza hemos examinado. Cada argumento contrario hace la misma suposición implícita. De suerte que, a primera vista, no nos parece que este análisis tan laboriosamente hecho, pueda ayudarnos a deducir cuál es verdadera de dos deducciones inconciliables.

Existe, sin embargo, un medio satisfactorio de apreciar los argumentos que se oponen unos a otros. Un medio de escapar a la dificultad se ha indicado ya por la distinción que hemos hecho entre las proposiciones simples y las proposiciones complejas. Como hemos dicho en el anteúltimo capítulo, no se puede llegar a resultados precisos más que comparando cosas de la misma naturaleza. La validez relativa de las proposiciones implícitas no puede conocerse directamente; pero las proposiciones simples que cada uno contiene deben aislarse antes de que por la comparación con proposiciones contrarias de una igual simplicidad se pueda formular un juicio. Otro tanto acontece cuando el conocimiento es complejo bajo la forma simultánea (en tanto que contiene implícitamente conocimientos que coexisten con el que es expresado), cuando el conocimiento es complejo bajo la forma sucesiva (esto es que se obtiene por una cadena de conocimientos que constituyen un argumento); y todavía más cuando el co-

nocimiento es a la vez complejo bajo la forma simultánea y bajo la forma sucesiva.

Hay dos razones para insistir sobre este empleo del criterio. Una es que la comparación directa de las proposiciones es tanto más aventurada cuanto son más complejas porque sus proposieiones componentes, de las que cada una conduce a un error posible, no pueden separadamente ser comprobadas y sometidas al criterio; la otra es que no se puede ver cual es el número relativo de suposiciones hechas en las dos y cuales son las posibilidades de error que de ello resultan más que resolviendo en sus proposiciones constituyentes las proposiciones compuestas.

Y aquí llegamos a una vista clara del método deseado—método que debe ser bueno, sea o no absolutamente digno de fe el postulado universal.

§ 435. Porque supongamos que se puede mostrar que un conocimiento cuyo predicado existe invariablemente con su sujeto, aunque de la mayor certidumbre posible para nosotros, no es necesariamente verdadero. Admitamos cortésmente que, sea por experiencia insuficiente sea por una no concordancia entre el sujeto y el objeto, no haya en nuestro espíritu una correspondencia entre lo inconcebible y lo imposible. Vayamos hasta justificar la suposición extrema de que el postulado universal no sea una garantía perfecta para un acto simple del pensamiento. Concedamos, digo, todo esto. Sin embargo que el criterio sea o no engañoso; que la probabilidad de error, en una inducción, esté en relación con el número de veces que la verdad del criterio ha sido supuesta para llegar a la inducción, si el postulado es uniformemente válido, debe acontecer, sin embargo, que, como somos susceptibles de *lapsus* mentales, pensaremos a las veces tener su garantía cuando no la tenemos y, en cada caso, las probabilidades

de haber cometido este error variarán directamente con el número de veces que hayamos reclamado su garantía. Si el postulado no es uniformemente válido se introduce entonces una nueva fuente de error cuyos efectos variarán en la misma relación. Por consiguiente, en una o en otra suposición aquella debe ser la conclusión más cierta a la cual, partiendo del mismo postulado, llegamos por el más pequeño número de suposiciones del postulado.

Reconocemos este hecho en nuestras pruebas ordinarias. Miramos como más cierto que 2 y 2 son 4, que no que $5 + 7 + 6 + 9 + 8$ son 35. Encontramos que, cada nueva suposición del postulado, implica alguna probabilidad de error; y, a la verdad, cuando el cálculo es complicado y que, en consecueucia, las suposiciones son numerosas, la experiencia nos enseña que la probabilidad de que se haya hecho una falsa suposición es mayor que la probabilidad contraria. Otro tanto puede decirse del razonamiento. No tenemos confianza en una larga serie de pasos por más que parezcan lógicos, y cuando habitualmente comprobamos la inducción por una apelación al hecho, es que *no aceptamos con confianza la inducción más que cuando se ha comprobado por un solo empleo del postulado.*

§ 436. Las dos fuentes de error implícitas en el empleo multiplicado del postulado, se indican en el párrafo precedente. Yo pienso que, en su respuesta, M. Mill no reconocía más que a una solamente, y es la que he concedido pura y simplemente por condescendencia, no aquella sobre la cual he insistido por tener una importancia actual y admitida. Aquí se hace necesaria una crítica algo extensa sacada del capítulo sobre «la teoría concerniente a los axiomas»:

«En cada razonamiento, según M. Spencer, la suposición del postulado se renueva a cada paso. A cada induc-

ción juzgamos que la conclusión se saca de las premisas, siendo nuestra única garantía de tal juicio que no podemos concebir que no la siga. Por consiguiente, si el postulado es engañador, las conclusiones del razonamiento están más inficcionadas de error por la incertidumbre de que no lo están las intuiciones directas; y cuanto más numerosos son los pasos del razonamiento, la desproporción es mayor.

«Para comprobar esta doctrina supongamos por de pronto un razonamiento que no consiste más que en un solo paso y que esté representado por un solo silogismo. Este razonamiento descansa en una suposición y, en el capítulo precedente, hemos visto cual es esta suposición. Esta es que, todo lo que tiene una marca, tiene aquello de lo cual es la marca. No examinaremos por el momento la evidencia de este axioma; suponemos, con M. Spencer, que esta evidencia procede de la inconcebibilidad de la negativa.

«Demos ahora un nuevo paso en el razonamiento ¿de qué tenemos necesidad? ¿de otra suposición? No, sino de la misma una segunda vez; y así continuando para una tercera o cuarta vez. Confieso que no veo como, según los principios del mismo M. Spencer, la repetición de la suposición disminuya en nada la fuerza del razonamiento. Si fuera necesario en la segunda vez, suponer algún otro axioma, se debilitaría, sin duda, el razonamiento, puesto que sería necesario, para su validez, que los dos axiomas fueran verdaderos, y que pudiera suceder que uno fuera verdadero y el otro no; habría en ello dos probabilidades de error en lugar de una. Pero puesto que es el mismo axioma, si es verdadero una vez es verdadero todas las veces, y si el razonamiento compuesto de cien anillos suponía el axioma cien veces, estas cien suposi-

ciones no tendrían para todas ellas más que una probabilidad de error.»

Aun en el caso de que la fuente de error de que aquí se trata fuera aquella en que he insistido más atrás, todavía se podría sostener que el empleo multiplicado del postulado implica una posibilidad mayor de error. Si un razonamiento estuviera formado por la repetición de la misma proposición sería verdad que una certidumbre *intrínseca* del postulado no haría a la conclusión más digna de fe que el primer paso de este razonamiento. Pero un razonamiento está formado de proposiciones diferentes. Ahora bien; puesto que la crítica que M. Mill hace del postulado universal es que, en algunos casos que cita en otra parte, se ha probado que tal postulado era un criterio indigno de fe, se sigue que, en un razonamiento que consiste en proposiciones heterogéneas, hay una probabilidad creciente como el número de las proposiciones, de que alguna de ellas pertenezca a esta clase de casos y se acepte falsamente bajo pretexto de la inconcebibilidad de su negativa.

Pero el peligro de error mencionado en el párrafo precedente no es un peligro *intrínseco*, lo que he admitido hipotéticamente y no de hecho. El peligro de que yo hablo es *extrínseco*; procede de que el pensamiento nos engaña a consecuencia de la manera que tiene de dirigírsele ordinariamente. No se debe temer que el error venga de la constitución de la garantía misma, sino más bien de la falta de atención que nos hace suponer que tenemos la garantía cuando no la tenemos. Si por una casualidad un billete de banco de Inglaterra no es pagado cuando yo le presento bajo el pretexto de que no hay fondos para ello, yo experimento un perjuicio, porque este mismo documento no es digno de fe. Pero si, por inadvertencia, recibo en

pago un billete de banco de Francia, al tomarlo por un billete de banco de Inglaterra, el perjuicio que me sobreviene se debe no a la indignidad de confianza del Banco de Inglaterra, sino a mi falta de observación. Errores de esta especie son los que a las veces se presentan en los actos intelectuales de cualquier especie, y a los cuales están expuestos muy particularmente los actos intelectuales complejos que tengo a la vista. Consideremos algunos ejemplos. Miro mi reloj, y al ver que son las once, pienso que estaré a tiempo en una cita; veo al llegar que me he retrasado una hora y descubro que cuando yo creí que eran las once, mi reloj marcaba las doce menos cinco minutos. Asimismo yo oigo decir que alguien es miope, y como prueba decisiva de lo contrario, hago constar que le he visto leer con anteojos y que los anteojos de que se sirve para leer, suponen la presbicia. Sucede, sin embargo, que yo me he engañado, no a consecuencia de un defecto en mi inducción consciente, sino a consecuencia de un defecto en mi inducción automática, porque la persona en cuestión, al tomar por un instante un periódico, y al guardar sus anteojos miro por debajo en lugar de mirar al través. Si pasamos a razonamientos conscientes se multiplican mucho las posibilidades de error. Cada uno de los datos puede ser falso a consecuencia de un error directo de observación o de un número incompleto de observaciones o de la falta de contra observaciones; y el razonamiento interno por el cual se decide que las premisas implican la conclusión, es susceptible de error a la vez a consecuencia, tanto de capacidad incompleta, como de rapidez nociva. Por otra parte, basta recordar los tratados escritos sobre los sofismas para ver que aparte de un error posible en los mismos principios lógicos, el error, aun en los más circunspectos, se forma con frecuencia por la aplicación

de estos principios, y que, por consiguiente, la posibilidad de error aumenta en razón directa de la longitud de un razonamiento.

§ 437. ¿Tenemos aquí un criterio riguroso de la validez relativa de las conclusiones que están en presencia? No solamente el juicio instintivo, sino también el juicio fundado en una lógica severa, nos muestran que *la condución más cierta es la que implica con menos frecuencia el postulado.*

Vemos que, en algunos casos, sea o no uniformemente verdadero el postulado, este criterio debe considerarse como bueno. Aquí tenemos un método que puede servirnos para distinguir el valor comparativo de todos los conocimientos.

CAPÍTULO XIII

SUS COROLARIOS

§ 438. Después de este examen crítico del procedimiento por el cual se puede apreciar el valor de los juicios que son opuestos, volvemos a los juicios que nos conciernen especialmente, a los juicios de los metafísicos. Con la ayuda del criterio a que hemos llegado, vamos a juzgar el valor de las conclusiones idealistas y escépticas contra el valor de la conclusión realista. Supongamos todas las demás cosas iguales. Supongamos que la conclusión antirrealista, sea perfectamente independiente y que se pueda llegar a ellos sin haber establecido anteriormente la conclusión realista (lo que no es verdad), y supongamos también que la conclusión antirrealista sea dada en términos tan claros como los que expresan la conclusión realista (lo que no es verdad), y después de haber así supuesto que ambas conclusiones son, por otra parte, igualmente buenas, examinemos la cantidad de hipótesis respectivamente hechas para llegar a cada una de ellas.

Para que la comparación esté bien hecha desembarace el lector su espíritu de toda hipótesis y examine de nuevo los hechos. Deje, en cuanto le sea posible, esos signos verbales tan frecuentemente tomados por las cosas significadas, ese papel moneda del pensamiento que conduce contínuamente a la insolvencia intelectual. Arroje de su

conciencia todo lo que de ella pueda ser arrojado, haciendo que, de este modo, vuelva su conciencia a su estado ante-especulativo.

Que examine ahora un objeto —este libro, por ejemplo, rechace resueltamente la teoría y que diga lo que encuentra. Encuentra que tiene conciencia de que el libro existe fuera de él. ¿Entra en su conciencia alguna noción sobre las sensaciones? No; muy lejos de que su noción esté contenida en su conciencia debe ser aportada de otra parte y produce una alteración evidente en esta conciencia. ¿Percibe que la cosa de que es consciente es una imágen del libro? Nada de eso; sólo por el recuerdo de sus lecturas metafísicas, puede suponer que existe esta imagen. Mientras se niega a traducir los hechos en una hipótesis, siente que es consciente del libro y no de una impresión del libro —de una cosa objetiva y no de una cosa subjetiva—. Siente que el único contenido de su conciencia es el libro considerado como realidad exterior. Siente que esta recognición de la realidad exterior del libro es un acto único e indivisible. Que haya sido o no primitivamente separable en premisas y conclusiones (cuestión que evidentemente no puede tratarse aquí), siente que este acto es indescomponible. Y finalmente, siente que, en manera alguna, puede rechazar este acto —que no puede concebir que no haya nada allí donde ve y siente el libro—. En consecuencia, mientras continúa examinando el libro, su creencia o su realidad exterior posee la más alta validez posible. Tiene la garantía directa del postulado universal y no supone el postulado *más que una sola vez.*

§ 439. Al afirmar aquí que en la percepción propiamente dicha, el conocimiento de la existencia exterior del objeto se obtiene por un acto mental que por más que sea primitivamente compuesto se ha hecho simple para la in-

teligencia desarrollada, yo rechazo implícitamente las aserciones del profesor Ferrier y de Sir W. Hamilton. Estos escritores que, por otra parte, tanto difieren de nosotros, están de acuerdo entre sí para afirmar que el conocimiento del *yo* y el conocimiento del *no-yo*, son inseparables. La doctrina del profesor Ferrier es que «el objeto del conocimiento... es siempre, y debe ser siempre, el el objeto *más* el sujeto... El *yo* es una parte integrante y esencial de cada objeto del conocimiento». Asimismo sir W. Hamilton, dice:

—«En el acto de la percepción sensible, yo soy consciente de dos cosas: de *yo-mismo* como *sujeto que percibe* y de una realidad externa en relación con mis sentidos como *objeto percibido*... Cada una de ellas es concebida igualmente, y a la vez, *en el mismo esfuerzo indivisible*, o como se expresa en otra parte— «en el mismo momento indivisible de intuición».

Me parece, por el contrario, que la conciencia del yo y la conciencia del no yo son los elementos de un ritmo incesante en la conciencia, elementos que están en una alternancia perpetua, habitualmente tan rápida que escapa a la observación, por más que por accidente pueda ser bastante moderada para ser observado. La divergencia que aquí existe es semejante a la que ya se ha señalado (§ 353) en la interpretación que da sir W. Hamilton del antagonismo entre la sensación y la percepción, siendo realmente esta segunda divergencia un corolario de la primera. De la misma manera que hemos visto más atrás que la sensación y la percepción dominan respectivamente en la conciencia con grados de fuerza que varían en razón inversa una de otra y que de esta manera se excluyen una a la otra con grados de fuerza variables, así también vemos aquí que la conciencia del *yo* y la con-

ciencia del *no yo* tienden siempre a excluirse recíprocamente y que cada una de ellas no vence a la otra más que por un momento, salvo en los casos excepcionales, en que llega a un rigor extremo.

Así, de un lado, cuando el objeto o el acto exterior es propio para asombrar, el observador pierde en parte la conciencia de sí mismo. Está, como se dice, *perdido* en su asombro. Se ha *olvidado* y se le describe como *volviendo* en seguida a sí mismo. En este estado, las impresiones que vienen del objeto exterior, junto con las representaciones de los cambios objetivos que van a seguir, acaparan la conciencia y reprimen todos los estados de conciencia y todas las ideas que constituyen la conciencia del yo. De ahí viene lo que se llama la *fascinación*; de ahí viene la estupefacción que atestigua una catástrofe espantosa. Las personas que están así «poseídas» mueren a las veces a consecuencia de la imposibilidad en que se encuentran de recobrar la conciencia del yo a tiempo para evitar el peligro. Los mismos que no están paralizados hasta ese punto pueden mostrar «una ausencia de espíritu» análoga. A las veces se hieren sin que lo sepan, y quedan sorprendidos después al oir lo que han hecho durante el peligro—hecho que prueba que sus acciones eran automáticas más bien que conscientes—. A la inversa, la conciencia del yo puede llegar a un grado en el cual el individuo está, como se dice, absorto en sus pensamientos, olvidando las cosas que le rodean. La misma preocupación intelectual puede ser tan completa, que, al pasar por la calle, podemos mirar cara a cara a personas que nos son muy conocidas y en seguida no saber que las hemos encontrado. Y cuando la conciencia está llena por un dolor intenso sensitivo o emotivo, casi queda suprimido el pensamiento de las cosas exteriores—no vol-

viendo más que a intervalos relativamente largos de una manera imperfecta.

Yo pienso que la opinión de sir W. Hamilton está refutada por uno de sus propios principios axiomáticos. En la pág. 49 de sus *Discusiones*, etc., dice: «Las cosas relativas no son conocidas más que conjuntamente; la ciencia de los contrarios es una. El sujeto y el objeto, el espíritu y la materia, no son conocidos más que en correlación y por contraste y por el mismo acto común.» Si no hubiera antítesis entre el yo y el no-yo, nada habría que decir. Pero hay numerosas antítesis de las que *los dos* miembros pertenecen al no-yo y hay otras igualmente numerosas cuyos dos miembros pertenecen al yo—así, para una clase llena y vacía, próxima y lejana; para la otra, placer y dolor, creencia e incredulidad—. Según la ley general que precede, cada uno de los dos pares de relativos no puede ser conocido más que por la oposición de sus términos—próximo no puede ser conocido más que como correlativo de alejado, y así continuando—. Pero si el *yo* está siempre presente a la conciencia como correlativo del *no yo*, ¿cómo los dos elementos del *no-yo* pueden siempre concebirse como correlativos uno del otro? Si yo no puedo conocer *una parte* más que por oposición a *un todo*, las dos cosas simultáneamente presentes a la conciencia deben ser, *el todo y la parte*. Si lo que yo considero como el correlativo de *una parte* es el *yo* que la reconoce, yo no puedo considerar *al todo* como su correlativo. Sin embargo, como sabemos que *el todo* y *la parte* se conocen como correlativos, se deriva necesariamente del principio general que hemos citado más atrás, que, al reconocer la relación que existe entre ellos, no reconozco en manera alguna relación entre yo mismo como sujeto y uno u otro de los dos términos como objeto.

Independientemente de estas comprobaciones, el principio general de que la conciencia no puede existir en el mismo momento en dos estados distintos es una negación de la aserción de que las conciencias del sujeto y del objeto sean absolutamente simultáneas—que ocupen el mismo momento indivisible de intuición—. Cuando la conciencia está ocupada en interpretar las impresiones que un objeto presenta y en reconocer que el objeto es tal o cual, le es imposible ponerse a considerar esas impresiones como afecciones del yo y todavía menos en considerar las otras diversas afecciones que producen la conciencia del yo. Las impresiones presentadas asociadas en un plexo de relaciones las unas con las otras y con las impresiones representadas, asociadas también con las relaciones de espacio, que constituyen el conocimiento del exterior y del lugar, forman una conciencia consolidada, cuyos elementos son, por el momento, inseparables. La proposición «el libro existe» es una proposición cuyo sujeto y atributo estén indisolublemente unidos, cuya negación es inconcebible, y que no supone el postulado universal más que una sola vez. Por complejo que haya podido ser en el origen el conocimiento así expresado, está fundido en un conocimiento simple largo tiempo antes de que haya comenzado el razonamiento consciente, y permanece siendo más simple que ninguno de los conocimientos de que se ha formado el razonamiento consciente.

§ 440. Y ahora, desde el punto de vista del número de veces que han presupuesto el postulado universal, opongamos al realismo las doctrinas antirrealistas—o más bien una de ellas porque será inútil ir más lejos. Tomaremos el realismo hipotético que no supone nada comparativamente y que es el padre de las otras hipótesis. Nadie puede definirlo ni tener de él cualquiera concepción sin aban-

donar este estado de conciencia en el cual es simplemente perceptor y, sin colocarse en una posición de espíritu tal que pueda percibir el acto de la percepción. El libro que se tiene y que se reconoce como existente no debe ser el único contenido de la conciencia, pero debe existir en su conciencia de una manera determinada la concepción muy compleja que se conoce como siendo suyo y entonces se debe concebir una concepción como afectando a la otra. Se postula el libro, se postula a sí mismo y se postula el poder por el cual el primero produce un cambio en el segundo. El conocimiento original de la existencia del libro no puede concebirse como conocimiento compuesto sin un proceso extendido mientras que el que se propone en su lugar no puede siquiera concebirse sin suponer por lo menos tres cosas, debiendo establecerse como verdaderas, porque su negación es inconcebible, cada una de las tres proposiciones distintas.

Pero la oposición es todavía más marcada. Una doctrina como el realismo-hipotético no puede formarse sin lenguaje. Suprimid todas las palabras y todas las especulaciones que se hacen con su ayuda y mientras que la concepción realista del objeto permanece tan viva como nunca, la concepción del realismo hipotético se desvanece por completo. Para volverla a establecer tenéis no solamente que emplear el papel moneda del pensamiento y, en lugar de vuestras experiencias mismas los signos de vuestras experiencias (de las cuales varias son doble y triplemente simbólicas) sino que tenéis que volver a traer esas ideas generalizadas de fuerzas, de acciones, de causas y de efectos y cada una de ellas postula la validez de innumerables actos mentales pasados. No es esto todo. Además de las numerosas suposiciones del postulado universal implícitas en las palabras y en las ideas generali-

zadas sin las cuales ni siquiera puede concebirse el realismo hipotético, hay también numerosas suposiciones implícitas en el razonamiento por el cual se trata de justificar esta doctrina.

Asi pues, ni aun suponiendo que cada una de estas numerosas suposiciones sea tan indudable como las que hace el realismo—aun suponiendo que cada acto por el cual yo sé la significación de una palabra o por el cual yo formo la idea abstracta de una causa sea tan estable como el que me hace unir a la conciencia de la resistencia de un cuerpo la conciencia de su exterioridad, no sería menos cierto puesto que cada una de las numerosas suposiciones no tiene a lo sumo más que las mismas garantías que la suposición única la conclusión a que se llega por esta suposiciones debe ser todo lo más menos cierta que la conclusión por la cual se llega por una sola, porque se ha multiplicado la probabilidad de error.

Naturalmente el razonamiento que muestra así que el realismo hipotético nunca puede tener una validez lógica igual a la del realismo positivo, se aplica con una fuerza todavía mayor a las hipótesis derivadas tales como el idealismo absoluto y el escepticismo.

§ 441. Debemos, pues, confesar que la razón es absolutamente incapaz de mostrar la sinrazón de los veredictos primitivos de la conciencia que dan el sujeto y el objeto como existencias independientes. Como hemos visto, sí es posible a la razón probar su veracidad superior, le es completamente posible probar su veracidad inferior; su mismo análisis muestra que todas sus afirmaciones, como derivadas, son necesariamente menos ciertas que aquellas de que derivan. Continuando la comparación que ya hemos empleado, si la razón y la percepción llamadas como testigos dan un testimonio contrario y si la razón

pide que se la crea de preferencia, el examen contradictorio muestra que el testímonio de la razón no es más que un oí decir debido a la percepción; por sí misma, la razón no puede hacer nada más que comparar e interpretar las pruebas que ha dado la percepción. Mientras se limite a descubrir desacuerdos entre estas pruebas y en encontrar donde se han producido, la razón desempeña una función muy importante; pero sobrepuja su función, comete un suicidio, si concluye que la prueba es sustancialmente falsa.

En esta esfera, como en las otras, la razón no puede hacer más que reconciliar unos con otros a los testimonios de la percepción. Cuando prueba que el sol no gira alrededor de la tierra, sino que la tierra gira sobre su eje, la razón sustituye a una vieja interpretación que no podía conciliarse con diversos hechos con una nueva interpretación que está de acuerdo con estos hechos dando igualmente una interpretación más acertada de los hechos mas comunes. La razón no se ocupa de la existencia del sol, de la tierra y de su movimiento relativo; pero suministra simplemente una concepción alternativa de su movimiento relativo. Y asimismo, cuando se vé conducida a pronunciarse sobre estos veredictos de conciencia que distinguimos en cuanto percepciones del mundo exterior, la razón tiene que rectificar varios de ellos, destruyendo las interpretaciones groseras que sirven ordinariamente para producir aquellos; pero debe hacerlo en una tal subordinación a las percepciones que considera como incontestables sus testimonios.

Al hallar que si la razón puede hacer esto, nunca puede hacer más que esto—al hallar que toda incertidumdre hipotética de la concepción realista debe ser infinitamente sobrepujada por la incertidumbre que resulta de todo razonamiento antirrealista, en contramos justificado negativamente el realísmo.

CAPITULO XIV

JUSTIFICACIÓN POSITIVA DEL REALISMO

§ 442. Entre las contradicciones que implica la hipótesis antirrealista hay la aserción de que la conciencia no puede ser traspasada y la aserción de que no hay nada más allá de la conciencia. Porque si en manera alguna no podemos conocer algo más allá de la conciencia, ¿qué es lo que nos hace afirmar o negar ese algo? Y ¿cómo la negación misma puede formarse en el pensamiento? La proposición verdadera de que la conciencia no puede ser traspasada, no puede establecerse más que por la representación de un límite e implica, por consiguiente, una especie de conciencia de algo más allá del límite.

Pero ahora, de esta contradicción fluye otra. La aserción de que la conciencia no puede ser traspasada está acompañada de la exigencia implícita de otra prueba de la existencia del mundo exterior que la que se da en los estados de conciencia. Mientras se considere como incontestable que el veredicto complejo de la conciencia que afirma sus propios límites; mientras se tenga como no valedero su veredicto simple de que existe algo más allá de estos límites, parece que se le pide una prueba de esta existencia externa, distinta de la que se da en términos de existencia interna.

Así, para hablar claramente, una de dos: o la existen-

cia objetiva no puede conocerse más que en los estados de conciencia, lo que es conceder todo o bien la prueba o la refutación de la existencia objetiva, no puede darse más que en los estados de conciencia. Y en este caso, si se tiene a los estados de conciencia por aptos para hacer la refutación, se debe tenerlos por aptos para hacer la prueba. De otro modo es prejuzgar toda la cuestión el afirmar el poder de dar una respuesta negativa y de negar el poder de dar una respuesta afirmativa.

§ 443. El realismo se justificará, pues, positivamente si se muestra que es una afirmación de la conciencia que obra según sus leyes propias. Cuando se haya probado que los actos normales del pensamiento, tales como los que establecen las verdades que consideramos como más ciertas, son los actos de pensamiento que dan la antítesis del sujeto y del objeto, no habrá otra demostración que pedir.

En consecuencia, tenemos que seguir el proceso por el cual se produce la concepción realista. Ya hemos visto que su validez relativa es infinitamente mayor que la de toda concepción opuesta: tenemos que comprobar ahora su validez absoluta. Mostraremos esta validez absoluta si encontramos que es un producto necesario del pensamiento, que obra según las leyes del pensamiento, que son universales.

Nuestro análisis y nuestra síntesis subsiguiente serán psicológicas más bien que lógicas. Aquí debemos examinar la constitución de la conciencia misma para determinar de qué manera están unidas sus partes componentes. La respuesta última a la cuestión: ¿por qué pensamos que ciertas cosas son verdaderas más bien que otras, implica la cuestión: ¿por qué nuestros estados de conciencia concuerdan de esta manera más bien que de otra?

§ 444. Al proseguir esta investigación tendremos que rechazar, tanto como nos sea posible, lo que de ordinario se halla implícito en nuestro pensamiento. No lo podemos de hecho, no lo podemos más que hipotéticamente. La interpretación realista de nuestros estados de conciencia, tan profunda como la misma estructura del sistema nervioso, no puede ni un instante ser rechazada de hecho. Todo lo que podemos hacer, con el fin de conservar la actitud necesaria para nuestra discusión, es ignorar firmemente estas interpretaciones realistas, es suponer que no las tenemos y limitar nuestra atención a los estados de conciencia considerados en sí mismos.

Comenzaremos por presentar bajo su aspecto psicológico la verdad última, que hemos puesto en claro, bajo su aspecto lógico.



CAPITULO XV

DINÁMICA DE LA CONCIENCIA

§ 445. Cuando el pensamiento es conducido con precisión—cuando los estados mentales llamados palabras se traducen en los actos mentales que representan (lo que no acontece frecuentemente)—pensar una proposición consiste en reunir en la conciencia un sujeto y un predicado. «El pájaro era pardo» es una comprobación que implica la unión en el pensamiento de un atributo particular y de un grupo de otros atributos.

Si se comparan diversas proposiciones así traducidas en estados de conciencia, se encuentra que difieren desde el punto de vista de la facilidad con la cual los estados de conciencia están unidos o desunidos. El estado mental conocido como *pardo* puede estar unido con los actos mentales que constituyen la figura conocida como *pájaro*, y esto sin esfuerzo apreciable de suerte que pueden separarse; el pájaro puede fácilmente ser pensado como negro, verde o amarillo. Por el contrario, una aserción como la de que «el hielo estaba caliente» es una aserción a la cual es muy dificil obligar al espíritu que la consienta. Los elementos de la proposición no pueden estar unidos en el pensamiento sin una resistencia. Entre los dos estados de conciencia que connotan la palabra *hielo* y el estado de conciencia llamado *frío* hay una cohesión íntima—cohe-

sión que se mide por la resistencia que hay que vencer para pensar en el hielo como *caliente*. Se encuentran además que en algunos casos los estados de conciencia agrupados juntos no pueden separarse de ninguna manera. La idea de presión no puede separarse de la idea de algo que ocupa espacio. No se puede pensar en el movimiento sin pensar al mismo tiempo en una cosa que se mueve. Estas conexiones permanecen en todas las circunstancias absolutas en la conciencia.

Al encerrarse en los límites prescritos nos preguntamos lo que se piensa de estos diversos grados de cohesión entre nuestros estados de conciencia—como se les llama y como se produce en su respecto. Si se produce, no importa cómo, la proposición «el pájaro era pardo», el sujeto y el predicado que responden a estas palabras nacen juntos en el pensamiento; y si no hay ninguna proposición contradictoria a aquella, estos atributos están unidos sin esfuerzo y aceptados. Sí, a pesar de ello la proposición es «el pájaro era necesariamente pardo», se hace una experiencia semejante a la descripta más atrás, y como se encuentra que se puede separar el atributo pardo y pensar que el pájaro era gris o amarillo, no se admite que el pájaro fuera necesariamente pardo.—Cuando se nos presenta una proposición como: «el hielo estaba frío», los elementos del pensamiento se producen como arriba y todo el largo tiempo que no esté sometido a ningún examen la unión de la conciencia del frío con los estados de conciencia que le acompañan parece ser de la misma naturaleza que la que existe entre los estados de conciencia que responden a las palabras *pardo* y *pájaro*. Pero si la proposición se cambia en esta:—«el hielo era necesariamente frío», se presenta un resultado diferente del que tenía lugar en el caso precedente. Las ideas que responden al su-

jeto y al atributo son aquí tan coherentes que pueden casi pasar por inseparables y la proposición puede ser aceptada. Pero supongamos que se experimenta de propósito la proposición intentando pensar que el hielo no estaba frío. La conciencia ofrece una gran resistencia a este ensayo. Se puede, sin embargo, por un esfuerzo imaginar que la temperatura de la congelación del agua es más elevada que la de la sangre caliente y, en consecuencia, pensar que el agua helada es caliente y no fría. Asimismo, al oir las palabras: «con el el movimiento hay algo que se mueve», uno se representa un cuerpo que se mueve y hasta que se sustentan experiencias en este respecto se puede suponer que los elementos de la representación están unidos de la misma manera que los de las representaciones citados más atrás. Pero supongamos que la proposición se modifique como sigúe: «con el movimiento hay necesariamente una cosa que se muéve», la respuesta mental dada a estas palabras muestra que los estados de conciencia evocados en este caso están indisolublemente unidos de la manera indicada. Si se intenta pensar que el movimiento *no está* acompañado de algo que se mueve y nuestra incapacidad para ello constituye una prueba de nuestra aptitud para separar los estados de conciencia que constituyen el pensamiento sometido al criterio.

Las proposiciones que resisten a este esfuerzo son las proposiciones que se distinguen como necesarias. Que se entienda o no por esta palabra una cosa completamente distinta, se entiende evidentemente que, en nuestra conciencia, las conexiones afirmadas son, en cuanto puede afirmarse, inalterables. El hecho bruto es que uno se somete a ellas porque no se tiene ninguna elección que hacer. Querámoslo o no, regulan nuestros pensamientos. Si se prescinde de todas las cuestiones referentes al ori-

gen de estas conexiones, todas las teorías concernientes a su significación, se descubre que algunos de nuestros estados de conciencia están reunidos de tal suerte que todos los anillos de la serie de los estados de conciencia ceden la preferencia cuando se les compara.

§ 446. Continuamos ignorando las existencias implícitas más allá de la conciencia y preguntémonos la que que entendemos por un razonamiento. El análisis nos muestra que un razonamiento es la formación de una serie coherente de estados de conciencia. Después de haber hallado que los pensamientos expresados por las proposiciones varían desde el punto de vista de la cohesión de sus sujetos y de sus atributos, se halla que, a cada paso de un razonamiento bien dirigido, se comprueba la fuerza de todas las conexiones afirmadas e implícitas. Se examina si el objeto nombrado pertenece realmente a la clase a que se le refiere, se ensaya si se le puede pensar que *no es* semejante a las cosas a las cuales se dice que es semejante. Se examina si el atributo que se afirma es realmente poseído por todos los miembros de la clase, se intenta pensar que algún miembro de la clase *no tiene* atributo. Y no se admite la proposición más que después de haber hallado que hay una mayor cohesión en el pensamiento entre sus elementos que entre los elementos de la proposición contraria. Al comprobar de este modo cada anillo del razonamiento, se llega por fin a la conclusión que comprueba de la misma manera. Si se le acepta es porque el razonamiento ha establecido en nosotros una cohesión indirecta entre estados de conciencia que no eran coherentes directamente o cuya coherencia directa era menor que la coherencia indirecta establecida por el razonamiento. Pero no se la acepta más que suponiendo que la conexión que existe entre los dos estados de con-

ciencia que componen la conclusión no está contrabalanceada por una conexión opuesta más fuerte. Si hay un razonamiento opuesto del que se siente que los pensamientos componentes son, después del examen, más coherentes, o si, falta de un razonamiento opuesto, hay una conclusión diferente cuyos elementos tienen una cohesión directa mayor que la que da indirectamente el razonamiento propuesto, no es admitida la conclusión a la cual se llega por el razonamiento.

Así, está demostrado que una discusión en la conciencia es simplemente un ensayo de la fuerza que liga las diferentes conexiones de los estados de conciencia, una lucha sistematizada que sirve para determinar cuáles son los estados de conciencia que son menos coherentes. Y el resultado de la lucha es que se separan los estados de conciencia menos coherentes, mientras que los más coherentes permanecen unidos para formar una proposición cuyo atributo persiste en el espíritu mientras persiste el sujeto.

§ 447. ¿Qué corolario se puede sacar, o más bien se debe sacar llevando el análisis hasta su límite? Si hay conclusiones indisolubles se ve uno forzado a aceptarlas. Si estados de conciencia están absolutamente unidos de una cierta manera, se está obligado a pensarlos de esta manera. La proposición es una identidad. Decir que son necesidades del pensamiento, es sencillamente otra manera de decir que no pueden separarse sus elementos. Ningún razonamiento puede dar a estas cohesiones absolutas una garantía mejor, puesto que todo razonamiento, siendo un medio continuo de comprobar las cohesiones, él mismo se prosigue aceptando las cohesiones absolutas, no puede en último término hacer nada más que presentar cohesiones absolutas para justificar otras, acto que

supone sin razón a las cohesiones absolutas que ofrece un valor mayor que el que concede a las cohesiones absolutas que quislera justificar. Aquí, pues, se llega a una uniformidad mental última, a una ley universal del pensamiento. El hecho de que no se pueda siquiera representarse la posibilidad de otra ley, muestra cómo nuestro pensamiento está subordinado por completo a esta ley. Suponer que las conexiones que existen entre nuestros estados de conciencia pueden, deben sumarse de otro modo, es suponer que una fuerza más pequeña puede dominar a una fuerza mayor, proposición que puede expresarse en palabras, pero que no puede traducirse en ideas.

Se llega a estos resultados sin suponer otra existencia que la de los que se llaman estados de conciencia. No se postula nada sobre el espíritu o la materia, el sujeto o el objeto. Se dejan intactas estas cuestiones: ¿qué im lica la conciencia? ¿cómo se produce el pensamiento? Ninguna hipótesis sobre el origen de estas relaciones entre los pensamientos está implícita, en el análisis; es a saber, cómo se producen las cohesiones débiles, las cohesiones fuertes y las cohesiones absolutas. Algunas connotaciones que los términos empleados puedan haber parecido implicar se encontrará al examinar cada paso que no hay nada esencialmente implícito fuera de los estados de conciencia y las conexiones que existen entre ellos.

Si se quiere entrar en la explicación de estos hechos, se debe examinar cómo se debe conducir una investigación ulterior y cuál es el grado posible de la validez de nuestras conclusiones. Toda hipótesis que se hace para intentar explicárselo a sí mismo, como es una hipótesis que no puede expresarse más que en términos de estados mentales, se sigue de ello que todo proceso de explicación se prosigue comprobando las cohesiones que existen

entre los estados mentales, aceptando las cohesiones absolutas. Por consiguiente, la conclusión a que se llega por la repetición del criterio de la cohesión absoluta, no puede nunca tener una validez mayor que este criterio. Poco importa el nombre que se dé a esta conclusión, llámesele una creencia, una teoría, un hecho o una verdad. Estas mismas palabras no pueden ser más que los nombres que designan ciertas relaciones entre nuestros estados de conciencia. Toda significación secundaria que se les atribuya tiene igualmente que expresarse en términos de estados de conciencia, y, en consecuencia, subordinado a las leyes de la conciencia. Por consecuencia, no tiene apelación esta afirmación última.

§ 448. Hay, pues, en ello una garantía por completo suficiente de la afirmación de la existencia objetiva. Por misterioso que parezca tener conciencia de algo que está, sin embargo, fuera de la conciencia, se encuentra que se afirma la realidad de ese algo en virtud de una ley última, y que se está obligado a pensarlo. Hay una cohesión indisoluble entre cada uno de los estados de conciencia vivos y definidos conocidos como sensación y una conciencia indeterminada que representa un modo de existencia independiente de la sensación y distinto de nosotros. Cuando se coge el tenedor y se lleva el alimento a la boca, es uno completamente incapaz de arrojar de su espíritu la noción de algo que resiste a la fuerza que se emplea, y no se puede suprimir el pensamiento naciente de una existencia independiente, que es independiente de nuestra lengua y de nuestro paladar, y que nos da la sensación de gusto, que somos incapaces de producir en la conciencia por nuestra propia actividad. Por más que la crítica muestre que no se conoce la naturaleza de lo que está fuera de nosotros, y por más que de ello se pueda

inferir, a consecuencia de nuestra incapacidad de decir lo que es, que es una ficción, se descubre que una crítica semejante no puede en manera alguna llegar a destruir la conciencia de su realidad. Por más que no pudiera darse cuenta de su génesis esta conciencia no por ello dejaría de ser menos imperativa. No se puede siquiera imaginar la falsedad sin imaginar la falta del principio de cohesión, que sirve para unificar la conciencia.

§ 449. Pero si es imposible llegar por el razonamiento, sea a comprobar este veredicto de conciencia, sea a probar su falsedad, es posible dar cuenta de ello. Evidentemente, si nuestras conclusiones se limitan a expresar la manera según la cual concuerdan nuestros estados de conciencia, la misma conciencia imperativa que tenemos de la existencia objetiva debe resultar de la manera según la cual concuerden nuestros estados de conciencia.

Aquí, pues, se nos presenta un medio de investigación definido. Examinemos las cohexiones que existen entre los elementos de la conciencia considerada como un todo, y veamos si hay cohesiones absolutas que agrupen estos elementos en dos mitades antitéticas que respondan, respectivamente, al sujeto y al objeto.

Por más que en el curso de esta investigación tengamos que ampliar palabras que connotan a la vez el sujeto y el objeto, por más que en cada ejemplo tengamos que establecer tácitamente una existencia externa, y que a cada vez que nos refiramos a los estados de conciencia, tengamos que establecer una existencia interna que posee estos estados, sin embargo, como más atrás debemos ignorar lo que implican estas diferentes cosas.

CAPITULO XVI

DIFERENCIACIÓN PARCIAL DE LA CONCIENCIA DEL SUJETO Y DEL OBJETO

§ 450. Los estados de conciencia que llamo tacto y presiones se me presentan cuando estoy sentado en un banco y la brisa del mar sopla en mi rostro. El ruido de las rompientes, el movimiento de las olas que se levantan por cima del horizonte son simultáneamente presentes, y conozco igualmente el calor del sol y el olor de las algas. Yo llamo a estos estados de conciencia, según sus clases respectivas, estrepitosos, claros o fuertes. Parecen llenar toda la conciencia, pero un examen más profundo prueba que no hay nada de esto.

Después de este olor de alga que me trae la brisa, se me presentan colores y formas tales como me los había mostrado otra playa hace ya varios años, y de la misma manera pienso en todo lo que me sucedió cuando ví por primera vez el mar.

Con esta serie hay otra secundaria que constituye lo que yo conozco como lenguaje, que me sirve para distinguir, para identificar y unir los miembros de la primera. Actualmente, de esta doble serie paso a otra. El libro que tengo en la mano, una señora que pasa despiertan en mí estados de conciencia que yo había experimentado al leer últimamente. Y aquí, al observar con cuidado, encuentro

que, en presencia de todos estos colores, sonidos, presiones, etc., reunidos que yo percibo aparecen y desaparecen otros estados que pertenecen a la misma clase, pero que difieren en intensidad y se encuentran dispuestos y combinados de una manera diferente.

Si se rechaza toda teoría sobre su origen, el primer hecho cardinal que se debe establecer es que estas dos clases de èstados de conciencia son respectivamente vivo y débil.

§ 451. Mientras estoy sentado la luz y el calor disminuyen, el horizonte se hace oscuro y actualmente la niebla que avanza oculta todo, excepto la capa del morrillo que se extiende ante mi. El promontorio lejano con sus blancos acantilados y sus fajas de verdura se ha borrado, así como también la escollera que está a mi derecha y los grupos de buques con áncora que están a mi izquierda. ¿Qué es lo que implica todo esto? Implica que las manchas vivas de verdura y de blanco que tienen una forma determinada y que distingo como un promontorio lejano, son ahora para mí manchas débiles que tienen una forma y una posición relativas aproximadamente las mismas, y lo mismo puede decirse de esas manchas que se han producido en mi por la escollera y los buques.

Si yo me pregunto lo que hubiera sucedido en el caso en que, no habiendo nunca estado en este lugar antes de la noche precedente, la niebla actual hubiera continuado existiendo hasta el momento en que yo me había sentado, veo que estos estados de conciencia débiles que yo llamo ahora el promontorio lejano y la escollera, no existirían; no existen ahora como estados débiles combinados de una manera particular más que porque anteriormente existían como estados vivos combínados de la misma manera. Encuentro que esta es una ley de todas las combi-

naciones. Después de cada oleada que ha estallado en la orilla oiga un ruido seco que sé que ha sido causado por los guijarros sacudidos por los remolinos de la ola. Pero si anteriormente yo no hubiera oído estos sonidos, al ver como los guijarros rodaban y chocaban unos con otros, los sonidos que ahora oigo no estarían seguido por los estados débiles que representan este proceso. Y el examen me muestra que sucede lo mismo con los estados que no entran en combinación. Si yo no he comido nunca mangostán, este nombre no despierta en mí ningún estado de conciencia débil semejante al que me hubiera procurado el gusto del fruto. Pero un estado débil que yo distingo como el gusto de las ananas se me presenta cuando oigo el nombre del fruto porque el estado fuerte correspondiendiente se ha presentado a mi experiencia.

La comparación me muestra, pues, que los estados de conciencia vivos son primitivos, y que los estados débiles son derivados. Verdad es que los estados derivados puaden combinarse de una manera que no es enteramente semejante a aquella con que están combinados los estados primitivos. Después de haber tenido los estados de conciencia producidos por los árboles, las montañas, las rocas, las cascadas, etc., los pensamientos de estas cosas pueden reunirse bajo formas en parte nuevas. Pero si ninguna de estas diversas formas, colores o distribuciones se ha presentado de una manera viva, no es posible ninguna recombinación débil.

§ 452. El viento cambia, la niebla se levanta y veo de nuevo las olas, el horizonte, el promontorio, la escollera y los buques. Tienen la misma disposición que tenían antes y presentan los mismos contrastes. Verdad es que el sol es más fuerte y que los colores del promontorio, del mar y del cielo han cambiado algo. Sin embar-

go, este grupo de estados de conciencia visuales corresponde en sustancia por su color y absolutamente por sus relaciones de posición, al grupo que he visto precedentemente. Además, yo veo que ni su ruido, ni sus formas, ni su distribución, pueden experimentar en mi conciencia el más leve cambio. Mientras estoy sentado sin movimiento, cada una de estas cosas conserva su carácter específico y su intensidad respectivas y pertenecen a un plexo estable. Igualmente carezco de poder sobre los estados de concicncia que conozco como movimientos y sonidos. La mancha blanca que yo llamo vela atraviesa otras manchas de color sin que se haya alterado la idea que tengo de ello, y después de este cambio de apariencias que yo llamo una oleada que sube o sucede inevitablemente, quiéralo o no, un ruido sordo en la orilla. Estos estados de conciencia vivos y originales tienen, pues, este otro carácter que su naturaleza y su coordenación son temporalmente absolutos.

De una manera completamente distinta acontece en lo que respecta a los estados débiles derivados. Por más que la coordenación que existe entre ellos posee ciertos caracteres generales que no se pueden modificar (como lo que hace que, con toda conciencia de color, haya una conciencia de extensión superficial o lo que hace que una idea de posición esté unida a toda idea de tacto, sin embargo, todas sus relaciones particulares, lo mismo que los estados mismos, son fácilmente modificables. Mientras la niebla me impide ver, los estados débiles que responden al promontorio, a la escollera y a los buques que he visto anteriormente pueden ser transpuestos; se pueden modificar sus formas y sus colores o rechazarlos enteramente y reemplazarlos indefinidamente por otras combinaciones.

De suerte que los estados vivos originales y sus copias débiles difieren en que los unos son absolutamente inalterables mientras permanezco físicamente pasivo y en que los otros son fácilmente modificables mientras permanezco físicamente pasivo.

§ 453. Los mienbros de cada grupo de estados de conciencia tienen a la vez una cohexión simultánea y una cohesión serial. En ningún momento encuentro una interrupción de sucesión en uno u otro de estos agregados como tampoco su redución a un término único.

Mientras permanezco en reposo hay continuamente vistas, sonidos, presiones, olores, etc. Si permanezco sentado hasta que la noche excluye para mí los estados visuales vivos, el ruido de las olas y el rumor de los guijarros persisten lo mismo que la presión que me viene del olor de las algas y las sensaciones de tacto y de frescura que me da el viento. Gracias a estas sensaciones, la integridad del agregado de los estados de conciencia vivos se sostiene y, aunque varios elementos de este agregado hayan desaparecido, yo no puedo nunca descubrir un momento en que las impresiones llegaran a no formar más que una fila simple y única, todavía menos un momento en que faltaran todas estas sensaciones y en que el agregado estuviera roto en dos. Porque aunque me amodorrara a consecuencia de la fatiga, yo no puedo reconocer una discontinuidad de los estados vivos puesto que contienen durante todo el tiempo que la facultad continua observándolos y que se reconocía su presencia desde que se recobra la conciencia.

Otro tanto acontece con los estados débiles. Existe entre ellos una cohexión simultánea y serial que es absoluta en el sentido de que ningún estado puede separarse de los que le acompañan de manera que quede solo, sepa-

rado de los que le preceden o de los que le suceden. Por plástica y modificable que sea la serie de los estados débiles no puede, sin embargo, ser rota; ni siquiera se puede imaginar que tenga un fin, puesto que todo estado de conciencia por el cual nos representamos el fin de los estados débiles es el mismo que un nuevo estado de la misma especie.

Se ve así que cada grupo de estado es un grupo persistente. El primero se me presenta como formado de estados estrechamente unidos en un orden simultáneo e igualmente fuera de mi intervención en su orden sucesivo. El segundo está formado de estados reunidos en un orden flexible más bien que estrecho; siendo tal, sin embargo, la flexibilidad que si es fácil un pequeño desarreglo todo desarreglo completo que conduzca a una ruptura es imposible.

§ 454. Los dos agregados que difieren en que el uno está compuesto de originales vivos, y el otro de copias débiles y cada uno tiene respectivamente una coherencia íntima longitudinal y transversal no tiene la misma coherencia el uno con el otro. El uno es absolutamente independiente y el otro relativamente independiente.

En un vasto proceso los estados vivos—rumor de los rompientes vientos, carruajes detrás de mí, colores cambiantes de las olas, presiones, olores y todo lo demás—se mueven los unos al lado de los otros sin cesar y sin interrupción, sin relación con algo que esté en mi conciencia. Su independencia con relación a los estados débiles es tal, que el proceso de estos últimos, de cualquier manera que actue, no produce ningún efecto sobre ellos. Reunidos en masa por sus propios lazos los estados vivos, fluyen sin resistencia.

El proceso de los estados débiles, por el contrario, aun-

que tiene un grado considerable de independencia, no la tiene completa. Los estados vivos, al pasar por cima, les afectan sienpre en un grado mayor o menor, y de ellos arrastran consigo una parte por cohesión lateral. A los colores móviles producidos por las olas se asocian ciertos estados débiles que forman la concepción de un líquido frío transparente. El ruído de la arena arrastrada por las olas produce inevitablemente las ideas de forma, de color y de dureza, Después de cada vaho de olor de algas se suscitan de una manera vaga o distinta, ideas de masas enredosas, negras y húmedas. De esta manera las series vivas pueden llevar consigo más o menos series débiles; pero mientras continue el estado de vigilia, continúa arrastra siempre algo. Hay, sin embargo, una parte de la serie viva, ya grande, ya pequeña, que se prosigue con una independencia sustancial. Mientras yo miro al mar la serie de los estados débiles producidos por la vista de la señora que tiene el libro, puede predominar y tener bastante fuerza para que la corriente de estados vivos apenas le afecte. Por más que sea rara la completa inconscienciencia de las cosas ambientes, si aun así tiene lugar. la conciencia que de ello tengo puede llegar a ser muy imperfecta; y esta conciencia imperfecta, notémoslo, resulta de la independencia de los seres débiles que llega por el momento a ser tan notable que muy pocas de ellan se asocian a las series vivas.

Tenemos, pues, el hecho fundamental de que estos dos agregados marchan uno al lado del otro en una independencia que es absoluta para el uno y que para el otro es parcial y algunas veces casi completa.

§ 455. La separación de estos dos agregados llega a ser todavía más notable si se examinan los estados que los componen desde el punto de vista de su orden de su-

cesión. Encontramos que el hecho significativo es que, cuando podemos percibir el antecedente de un consecuente en las series vivas, este antecedente existe en las series vivas; e inversamente, en la parte independiente de las series débiles encontramos que para cada una de las consecuencias débiles hay un antecedente débil. En otros términos, además de la cohesión general que hace de cada agregado cohesiones especiales entre sus miembros particulares.

Así, en las series vivas, después del cambio de las formas y de los colores que yo llamo, cuando están unidas una oleada que sube, se produce un ruido causado por la caída de la oleada en la orilla. Ninguna combinación de estados de conciencia débiles puede producir ese estado vivo de ruido y cuando recibo la impresión visual viva de oleada no puedo prevenir el estado vivo del ruido que sigue. Otro tanto puede decirse de los movimientos del buque remado que veo en frente a mí y lo mismo de la puesta de sol y de los cambios de color que la siguen. En todos estos casos los antecedentes y los consecuentes existen en las series vivas de la misma manera que todos los lazos que les unen puesto que nada en las series débiles afecta su unión.

Asimismo, cuando remontamos el curso de nuestros pensamientos y de las partes componentes de nuestros pensamientos, encontramos que cada uno está ligado con un pensamiento particular antecedente y descubrimos que todas esas cohesiones de las cuales unas son absolutas, otras fuertes, otras débiles, tienen un orden o un método que les es peculiar que puede reconocerse y expresarse en términos de serie débil. Y el hecho de que las series débiles tengan el poder de cambiar su propia disposición hace manifiesto que la causa próxima de la disposi-

ción en las series débiles esté en las mismas series débiles.

De suerte que los dos agregados presentan este rasgo más que les distingue, es á saber que cada uno tiene sus leyes propias de coexistencia y de sucesión. Estas leyes presentan también un contraste significativo. En los estados vivos hay no solamente uniformidades generales de relaciones que son absolutas, sino que cada relación particular, cuando se presenta, es absoluta. Sin embargo, en la serie débil, mientras ciertas leyes son derivadas (como son derivados los estados mismos), de la serie viva y mientras algunas de estas uniformidades, en la serie débil, son absolutas como en las uniformidades correspondientes, en la serie viva las relaciones particulares en la serie débil no son, cuando se presentan, absolutas, sino que pueden modificarse fácilmente.

§ 456. Otra distinción que existe entre los dos agregados es que en el uno el antecedente de todo consiguiente puede estar o no estar en los límites de la conciencia, mientras que en el otro siempre está en los límites de la conciencia.

Ese blanco *cúmulus* que recubre a mi izquierda el cielo azul constituye un cambio en la serie viva, cambio que no estaba precedido por ningún otro que yo pudiese percibir. Como era repentina me ha sorprendido la sensación de frío que yo he experimentado últimamente en el reverso de la mano; no habiendo visto la nube que estaba detrás de mí, no había previsto la lluvia que ha causado la sensación. Ahora que he despertado de mi ensueño por gritos discordantes de una cuadrilla de niños pequeños veo por más que, después de haber oído el ruido, se ha suscitado en mí un grupo de estados débiles que representa el antecedente, sin embargo, no habiendo sido visto éste, el ruido ha roto la serie de mis pensamientos sin que

haya tenido, ni en la serie viva ni en la serie débil, absolutamente nada para prepararme.

Si, de otra parte, yo busco lo que me hace pensar ahora en la muerte causada por la fiebre, encuentro que éste pensamiento estaba precedido por el pensamiento de un cambio molecular anormal en la sangre, éste por el pensamiento de moléculas inestables aportadas a la sangre por la respiración, ésta por el pensamiento de que estas moléculas son producidas por descomposición en cavidades cerradas y no por descomposición al aire libre, éste por el pensamiento de que esta descomposición en cavidades cerradas ha sido estudiada por los que se ocupan de nuestra salud, y este último por la impresión visual de un gran conducto de hierro que, siguiendo la orilla, desciende hacia el mar. Lo mismo en todas partes. Cada estado de la serie débil tiene un antecedente que se puede reconocer, ya en la serie débil ya en la serie viva.

Esta diferencia es importante en cuanto muestra que el agregado débil está mucho mejor circunscrito que el agregado vivo. La posibilidad de encontrar el antecedente de cada consiguiente en la serie que fluye perpetuamente de los estados débiles, muestra que se la puede explorar hasta sus límites en todas las direcciones: límite que está, o en los estados vivos o en la imposibilidad para la memoria de pasar al estado vacío. Pero el agregado vivo no puede someterse a una investigación tan completa. En esta parte del agregado que me es inmediatamente presente se introducen siempre nuevos elementos que salen de algunas regiones fuera de la conciencia.

§ 457. Esta oposición llega a ser más notable y todavía más significativa cuando añado a mi experiencia del agregado vivo que se me presenta el recuerdo de la manera con que se producía cuando se me había presentado

antes. Esto me muestra de dos maneras que, además de la parte que está inmediatamente presente, hay siempre una región de antecedentes potenciales y de estados vivos potenciales cuyos límites no son conocidos.

Así, si simplemente examino el chinarro que es lanzado en el campo de mi visión y que cae en el mar, yo puedo decir solamente que era un cambio en el agregado vivo, cambio cuyos antecedentes estaban en alguna parte fuera del agregado vivo. Pero estos movimientos del chinarro han tenido, en casos anteriores, por antecedentes visibles, movimientos de niños; y a los estados vivos producidos ahora por la caída del chinarro se asocian en la conciencia estados débiles que representan antecedentes semejantes fuera del agregado de los estados vivos.

Esta concepción del agregado de los estados vivos como teniendo, además de sus límites presentes, una región no limitada en la cual existe el poder de producir estos estados lo mismo en las combinaciones conocidas que en las combinaciones desconocidas, adquiere una nueva netitud cuando me acuerdo de cuán pequeña es la parte que me es presente, de cuán innumerables son las partes que ya lo han sido, de cómo han pasado continuamente de la una a la otra, de cuán frecuentemente eran desatendidas las combinaciones que se presentaban y de cuán incapaces han sido nuestras investigaciones de agotar las variedades de estas combinaciones.

Resulta de esta razón del agregado de estados vivos y del agregado de los estados débiles que este último es un todo ordinariamente muy familiar, cuyos límites no hemos explorado en un momento o en otro, mientras que el otro es una parte de un todo cuyos límites no son visibles.

§ 458. Si ahora recapitulo estas diversas oposiciones, encuentro que los dos agregados se distinguen el uno del

otro por carecteres que, por sorprendentes que sean separadamente, constituyen, cuando están reunidos, una diferencia que sobrepuja todas las diferencias; porque ningún miembro de uno de los dos agregados se distingue de los otros miembros del mismo agregado por caracteres tan numerosos y tan acentuados.

He aquí la lista de estas diversas oposiciones:

ESTADOS DE LA PRIMERA CLASE	ESTADOS DE LA SEGUNDA CLASE
1.° Relativamente vivos.	1.° Relativamente débiles.
2.° Anteriores en el tiempo (u originales).	2.° Posteriores en el tiempo (o copias).
3.° Cualidades no modificables por la voluntad.	3.° Cualidades modificables por la voluntad.
4.° Orden simultáneo no modificable por la voluntad.	4.° Orden simultáneo modificable por la voluntad.
5.° Orden sucesivo no modificable por la voluntad.	5.° Orden sucesivo modificable por la voluntad.
6.° Forman parte de un agregado vivo que no puede romperse.	6.° Forman parte de un agregado débil que puede romperse.
7.° Es completamente independiente del agregado débil.	7.° Es parcialmente independiente del agregado vivo.
8.° Tiene sus leyes que derivan de sí mismo.	8.° Tiene sus leyes en parte derivadas de la otra y en parte peculiares de sí mismo.
9.° Tienen antecedentes que pueden o no indicarse.	9.° Siempre pueden indicarse sus antecedentes.
10.° Pertenecen a un todo de extensión desconocida	10.° Pertenecen a un todo restringido al que llamamos memoria.

Estas diversas antítesis que se unen para formar una antítesis que domina todas las demás, son tales que, en parte, se establecen en mi conciencia, no solamente sin esfuerzo, sino sin que sea posible prevenirlas y en parte están establecidas en mi conciencia por un proceso que es hasta cierto punto voluntario. Para comprender bien cómo cada agregado está unido al otro y difiere de él, es necesario examinar qué contrastes son conocidos deliberadamente y qué contrastes son conocidos antes de toda deliberación.

§ 459. Si hago el examen crítico de la investigación que acabo de proseguir, encuentro que aun permaneciendo físicamente pasivo, no he segregado de mi pensamiento los recuerdos de las actividades pasadas y de los diversos estados de conciencia que producían. Yo encuentro que todos los estados débiles reunidos que constituyen mis ideas de fiuídez, de formas tangibles, de frío, etc., y que están ahora asociadas a las manchas de color que yo llamo olas, lo han sido por la ayuda de movimientos que, desde hace largo tiempo, he repetido varias veces. Por más que yo no pueda separarlos, yo veo que si no hubiera ejercitado nunca estos movimientos, las manchas de color no hubieran nunca arrastrado consigo los estados débiles que representan estas experiencias pasadas. En otros términos, yo veo que si, a la condición de ser pasivo, ahora agrego la de haberlo sido siempre, la distinción de los dos agregados hubiera sido en algunos respectos más precisa de lo que es. Notemos las diferencias que entonces hubieran existido.

El desfile de los estados vivos estrechamente unida desde el punto de vista de la sucesión y de la coexistencia, hubiera estado como ahora al abrigo de toda acción procedente del desfile de los estados débiles; y el desfile

de los estados débiles no estando ya llevado al mismo grado por el desfile de los estados vivos, hubiera gozado de una independencia todavía más manifiesta. En este caso los dos agregados hubieran mostrado su distinción al pasar el uno cerca del otro todavía con más facilidad que actualmente. Como ahora, cada uno hubiera igualmente mostrado que estaba sin solución de continuidad. Es, pues, evidente, que su diferenciación primaria y que la integración de cada una, preceden a todas estas experiencias dadas por mi movimiento y todas esas comparaciones reflexivas que hacen posible mi movimiento.

Las antítesis secundarias como la de que los estados vivos son los originales, y los débiles las copias; la de que las cualidades y la disposición de los estados vivos no son modificables por la voluntad, mientras que estas cualidades y esta disposición son modificables en los estados débiles; la de que siempre pueden encontrarse los antecedentes en un caso y no siempre en el otro; y como aquella de que uno de los agregados tiene límites mientras que no se le conocen al otro, son antítesis que sé que no pueden establecerse más que por comparaciones conscientes, por más que, sin embargo, algunas de ellas sean tan evidentes que puedan reconocerse de una manera casi automática. Pero que la reflexión sea grande o pequeña, las antítesis secundarias sirven para fortificar la antítesis primaria que se establece por sí mismas.

Finalmente, yo observo que la diferenciación que, de este modo, precede al pensamiento y que se comprueba y se aumenta en seguida por el pensamiento, es absoluta en el sentido de que no hay ninguna posibilidad de detener el proceso por el cual se reproduce de instante en instante. Cuando nos hemos ocupado de la «Asociación de las sensaciones y de la asociabilidad de las re-

laciones entre las sensaciones», ha llegado a ser evidente que, en el acto del conocimiento, cada estado de conciencia se reune primitivamente a la gran clase a que pertenece, volviendo a entrar en seguida, más o menos prontamente, en su orden particular, en su género, en su especie, en su variedad; hemos visto que lo mismo puede decirse de las relaciones entre las sensaciones y que no es posible la inteligencia más que por estas clasificaciones. Aquí vemos que, al mismo tiempo que son conocidos, cada estado de conciencia, cada relación se unen el uno al otro de los dos grandes agregados. No hay ninguna posición intermedia posible; cada estado de conciencia gravita inmediatamente hacia el agregado vivo o hacia el agregado débil. En los casos en que hay una duda momentánea para saber si un ruido débil es, como se dice, real o ideal o si, en la oscuridad, una cosa es actualmente vista o imaginada, una tensión desagradable acompaña al estado de incertidumbre. Aun durante la duda no se puede balancear entre los dos, sino que se oscila del uno al otro. Y cuando bajo la influencia de las ilusiones ópticas o de otro género, se impide de una manera seria esta segregación, hay un estado de confusión penosa, un sentimiento de caos amenazador producido por la sacudida de este fundamento de nuestra inteligencia.

CAPITULO XVII

DIFERENCIACIÓN COMPLETA DE LA CONCIENCIA, DEL SUJETO Y DEL OBJETO

§ 460. Si yo prosigo mientras estoy sentado el análisis que me ha mostrado la gran oposición indicada en el capítulo precedente, veo que ciertos estados no son comprendidos ni en uno ni en otro de los dos agregados tales como se han definido. Cuando se había disipado la niebla y el sol reaparecía, se produjo en mí un estado de conciencia que se agregaba a los que se habían producido directamente por la luz más viva y la posibilidad de volver a ver, estado que distingo como agradable. Cuando el olor de algas me volvía a traer a la memoria lugares y personas, me aportaba también lo que yo llamo una emoción. Estos elementos de la conciencia agradables y penosos, que son divisibles en clases y subclases, difieren grandemente de los elementos que hemos descrito más atrás, siendo sumamente vagos, no localizables en el espacio y no localizables en el tiempo más que de una manera indeterminada. Es decir, que considerados como miembros de un grupo, difieren de los otros miembros de este grupo en que yo no puedo saber qué lugar ocupan o cómo los limitan los otros miembros sucesivos y coexistentes.

Estos estados particulares, ¿pertenecen al uno o al

otro de los dos agregados que ya hemos distinguido?, y caso afirmativo ¿a cuál? Si intento clasificarlos con los estados vivos o con los estados débiles me detiene la dificultad de que cada especie suministra ejemplos de estados vivos y de estados débiles; los estados vivos, son los originales, y los estados débiles, las copias; y, sin embargo, hay numerosas gradaciones que reunen los estados vivos con los estados débiles. La idea de ciertos acontecimientos puede producir un sentimiento débil de lo que yo llamo un agravio, que la reflexión puede aumentar hasta una cólera semejante a la que los mismos acontecimientos hubieran podido producir. Y los mismos acontecimientos producirán en un momenso dado un sentimiento de cólera menos vivo que el que la representación de los acontecimientos produciría en otro momento. De suerte que una clasificación fundada en la intensidad no puede dar buen resultado.

Hay, sin embargo, otros criterios que bastan. Tomemos, por de pronto, el de la cohesión. En algunos casos una emoción parece inmediatamente coherente con un miembro de un estado vivo, como con un color bello o con un sonido dulce. Pero en la mayoría de los casos no existe la cohesión de una emoción con estados vivos; pero existe con estados débiles combinados de una manera particular. El temor no está directamente unido con las impresiones visuales producidas por el cañón de una pistola dirigida hacia mí; pero está unido a ciertos estados débiles intermedios o a ideas despertadas por estos estados vivos.

Además, cada emoción posee, como los estados débiles, ese carácter del que se puede indicar su antecedente. En lugar de poder producirse como lo hace un miembro de la serie viva, sin la presentación previa de algún estado

con el cual esté habitualmente unido, no se produce nunca sin que eso pueda percibir algo con lo cual esté unido y semejante a aquella con la cual estaba anteriormente unida.

Además, yo hallo que las leyes con las cuales se conforman estos estados, están en la serie débil y no en la serie viva. En la serie débil yo puedo indicar los grupos particulares que producen emociones particulares, y puedo ver las relaciones que existen entre la variación de los caracteres de esos grupos y la variación de las cantidades de emociones producidas.

Como corolario noto ese otro hecho de que mientras que el agregado vivo puede pasar y no producir más que poco o ningún efecto sobre las emociones, el agregado débil entraña irresistiblemente consigo las emociones particulares que pertenecen a sus combinaciones transitorias. Un sentimiento de dolor o de placer no puede persistir si la serie de ideas con las cuales está en relación desaparece y es reemplazada por series de naturaleza diferente.

Y finalmente, estos elementos de la conciencia tienen, de la misma manera que el agregado de los estados débiles, ese carácter de que hay límites que no pueden franquear. Conozco todos esos sentimientos hasta sus límites, y un examen prolongado no me hace, en manera alguna, descubrir indefinidamente nuevas regiones y nuevas combinaciones.

Así, su clasificación es clara. Por más que haya emociones vivas y débiles—las emociones actuales y las ideas de estas emociones—todas pertenecen al agregado débil.

§ 461. Los miembros particulares del agregado débil tienen un carácter general de una gran importancia, tienden a producir cambios en una cierta combinación perteneciente al agregado vivo. Me refiero al hecho de que las

emociones son el punto de partida de lo que conecemos como movimientos corporales. Ciertamente esto no es decir que sean los únicos que posean este poder; porque el agregado vivo de los elementos de diversas especies que llegan a una gran intensidad, lo tienen igualmente aunque de una manera distinta. Si prescindimos de los efectos de estos elementos, de los que no tenemos qué ocuparnos aquí, debemos notar que cada emoción produce una contracción muscular.

Así, cuando oigo detrás de mí una voz que reconozco ser la de un amigo, los sonidos particulares que produce, diferentes con mucho de otros estados vivos de toda especie que me son presentes, excitan en mí un sentimiento agradable que pone fin a mi descanso. ¿Qué sucede a partir de este momento? Mientras estaba todavía sentado, los grupos de estados vivos que conocía, como una mano y una rodilla, no se distinguían claramente del resto del agregado vivo; le pertenecían, evidentemente, de la misma manera que el asiento y la playa que se encuentran ante mí. Pero ahora el cambio producido por esta emoción me hace conocer que el grupo de estados vivos que yo llamo mi mano tiene alguna conexión con el agregado débil, porque después del sentimiento de tensión muscular que produce la emoción, mi mano cambia súbitamente de lugar. La rodilla sobre la cual estaba apoyada mi mano muestra igualmente que posee esa relación particular con las emociones y el agregados de estados débiles que las contienen, porque también se mueve. Lo mismo cabe decir de ciertos estados vivos que pertenecen a otras clases. La emoción sentida es al presente el punto de partida de otras tensiones musculares y en seguida de sonidos particulares, yo hablo. El agregado de los estados débiles, incluso las emociones, no tiene el más pe-

queño poder sobre los ruidos vivos de las olas o sobre los guijarros; pero hay un grupo particular de sonidos vivos que puede excitar la serie débil—cuyos antecedentes y ley de combinación están en la serie débil—. Es inútil indicar de una manera especial cómo la misma cosa tiene lugar en lo que se refiere a diversos sentimientos de tacto, como los que experimento al levantarme, al hablar y al adelantarme al encuentro de mi amigo.

Un examen ulterior muestra que la parte del agregado vivo que encuentro así particularmente en relación con el agregado débil se distingue del resto de otras varias maneras. He aquí sus caracteres distintivos.

Sin embargo, por más que el resto del agregado vivo considerado como un todo esté siempre presente, ninguno de sus elementos, lo mismo que ninguna combinación de estos elementos, está siempre presente. Pero, de una manera más o menos distinta, esta parte especial del agregado vivo está siempre presente. En ningún momento todos sus elementos visuales y tactiles están ausentes de la conciencia. Se puede observar una cohesión especial en esta combinación de estados vivos. Los miembros del resto del agregado vivo, aunque coherentes entre si de manera que no pueda hacerse ninguna separación del todo que forman, no son, sin embargo, coherentes de una manera permanente bajo ciertos respectos, por más que en varios grupos de estos miembros excita esta coherencia íntima. Pero el grupo especial que nos interesa tiene una coherencia íntima particular y cualquiera que sea la variabilidad posible entre las relaciones de estas partes, esta variabilidad nunca llega a la discontinuidad.—Este grupo está muy estrechamente limitado. Esta parte del agregado vivo, en lugar de ser un agregado que podemos explorar perpetuamente sin encontrar límites, tiene límites que el

examen nos hace perfectamente familiares.—La coordenación de sus elementos, tanto en la coexistencia como en la sucesión, es conocible en un grado relativamente elevado. El resto del agregado vivo tiene una serie inagotable de nuevas combinaciones en el espacio; pero las combinaciones del espacio en esta parte que nos ocupa del agregado vivo, son claramente limitadas. Las que constituyen las formas visibles y tangibles de los miembros son casi fijas; y las que se presentan a consecuencia de los cambios de actitud de los miembros, están comprendidas en límites de variaciones definidas.—Otro tanto cabe también decir de las leyes de sus cambios: son comparativamente determinadas. Entre ciertas tensiones musculares, ciertos cambios en los estados que conozco como formas tangibles y ciertos cambios que conozco como formas visibles, hay conexiones particulares—conexiones que se pueden conocer de una manera más completa como las que muestran los cambios producidos en el resto del agregado vivo.

Así pues, de una o de otra manera, al agregado débil está ligada una parte especial del agregado vivo, y esta parte difiere del resto por estar siempre presente, por tener cohesiones especiales entre sus elementos, por tener límites conocidos, combinaciones comparativamente restringidas y bien conocidas, sometidas a leyes familiares, y sobre todo por tener en el agregado débil los antecedentes de sus cambios más notables.

§ 462. Si prosigo el examen encuentro otra serie de hechos significativos. Veo que los cambios que los estados en el agregado débil, producidos en esta parte especial del agregado vivo, con un medio de producir clases especiales de cambios en el resto del agregado vivo.

Cierto pensamiento está seguido de cambios vivos que yo llamo el acto de cerrar mis ojos e inmediatamente des-

aparece la parte visual del agregado vivo. Reaparece cuando les abro de nuevo. Yo remuevo la cabeza y mientras que una parte del agregado vivo sale de la conciencia una parte de una extensión correspondiente, que no estaba presente antes, viene a la conciencia. Yo me vuelvo y toda la parte del agregado vivo que conozco como visual es reemplazado por una parte de extensión igual, pero que difiere y que puede no haber estado nunca antes presente.—Hasta cierto punto lo mismo cabe decir de los sonidos. Me tapo los oidos y por ello se borra una serie muy compleja de cambios vivos; resultando un silencio relativo. Cuando yo retiro mis dedos los miembros que yo había excluido vuelven a entrar en el agregado vivo.—Además, los cambios tactiles múltiples están causados por cambios anteriores que mis ideas producen en esta parte especial y limitada del agregado vivo. Por movimientos corporales yo consigo variedades y combinaciones infinitas de tacto y de presión. Extiendo un brazo y estrecho alguna cosa y se produce entonces un grupo particular de los estados vivos. La suelto y cesan estos actos.

Además del poder que tengo de rechazar y de recibir así partes del agregado vivo y de modificarlo de una manera relativa, tengo, en ciertos límites, el de modificarlo absolutamente. Las ideas y las emociones, al producir tensiones musculares, dan a mis miembros el poder de transponer ciertos grupos de estados vivos, Cuando yo me levanto, cojo mi paraguas, y hago mover el grupo de estados visuales que conozco con este nombre al través de los grupos de estados visuales que conozco como la orilla y el mar. Muy diferentes de los cambios en la serie viva que, cuando yo estaba sentado sin movimiento, se me mostraba completamente independiente de la serie débil y que tenían sus antecedentes en sí mismos, estos cambios

en la serie viva tienen sus antecedentes en la serie débil. Sus antecedentes inmediatos son, es verdad, los contactos, las presiones y las tensiones musculares anteriormente producidas en esta parte especial del agregado vivo; pero estos tienen por antecedentes los miembros del agregado débil.

Así, la totalidad de mi conciencia es divisible en un agregado débil que llamo mi espíritu, en una parte especial del agregado vivo que es coherente con el agregado precedente de diversas maneras, y que yo llamo mi cuerpo, y en lo que resta del agregado vivo, cuyo resto no tiene ninguna coherencia semejante con el agregado débil. Veo que esta parte especial del agregado vivo que llamo mi cuerpo es una parte que sirve al resto del agregado vivo para producir ciertos cambios en el débil y que sirve a este último para producir ciertos cambios en el agregado vivo. Y a consecuencia de su posición intermedia, miro a este cuerpo como perteneciente ya al agregado vivo, ya al mismo todo que el agregado. débil con el cual tiene relaciones tan íntimas.

§ 463 Hemos llegado, en fin, a un punto de vista donde las experiencias que dan una forma concreta a estas distinciones y una solidez relativa a las concepciones del yo y del no yo podrán ser justamente apreciadas.

Hasta aquí hemos considerado al cuerpo como siendo únicamente una combinación de estados vivos por cuyo intermedio el resto del agregado vivo obra sobre el agregado débil, y recíprocamente. Tenemos ahora que examinar al cuerpo como siendo una combinación de estados vivos cuyos cambios pueden producir cambios en otras partes y sufrir ellas mismas cambios producidos por otras partes.

Cuando mi mano estaba sobre mi rodilla, ninguno de

los dos miembros podía distinguirse del resto del agregado vivo por un carácter inmediatamente presente; pero cuando la emoción me ha conducido a cambiarles de lugar, se han hecho discernibles. Este cambio de lugar no solamente ha modificado sus relaciones con el resto del agregado vivo, sino también sus relaciones del uno respecto del otro, y cuando los cambios de esta especie se hacen de una manera particular, introducen elementos que no contienen las experiencias examinadas hasta aquí. Veamos ahora los más simples de estos elementos. Quito mi mano de la rodilla. Hubo sensación viva, que yo llamo tacto, que está en cohesión en mi conciencia con el grupo de las sensaciones visuales vivas, que llamo mi mano, que hace cambiar de lugar una tensión muscular. Sin embargo, esta otra parte del agregado vivo que yo llamo mi rodilla, está unida a la sensación de tacto, sensación que cambia de lugar cuando mi mano se remueve. Sin ocuparnos de los detalles, el hecho de notar es que en una parte del agregado vivo que está bajo su poder, el agregado débil causa un cambio vivo, y por ello mismo hace nacer en otra parte de este agregado vivo otro cambio vivo que difiere del primero en que su antecedente inmediato no está en el agregado débil. Es decir, que las causas que existen en el agregado débil pueden, por una parte de este agregado vivo que está bajo el poder del agregado débil, producir en otra parte de este agregado vivo efectos semejantes a los que pueden producir las causas que existen en el resto del agregado vivo. Ahora cierro mis dedos de manera que aprietan mi rodilla. Después de este antecedente en el agregado débil que llamo resolución de ejecutar este acto, se produce un sentimiento de tensión muscular y de presión en mis dedos y un sentimiento de presión en mi rodilla. Pero estados de

conciencia vivos, tales como el de presión en mi rodilla, han seguido en otro tiempo a cambios en esta parte del agregado vivo, que encuentro absolutamente independiente del débil. Hay, pues, otro caso en el cual un antecedente que existe entre estos estados débiles, a cuyo grupo yo llamo mi espíritu, puede, al modificar un grupo de estos estados vivos que conozco como siendo mi cuerpo, producir otro grupo de esos estados vivos, que conozco como siendo mi cuerpo, un cambio semejante al cambio producido por antecedentes que no pueden descubrirse ni en mi espíritu ni en mi cuerpo. Además, cojo entre mis dedos la carne de mi rodilla, y al mismo tiempo que hago un esfuerzo en un paraje, siento un vivo dolor en el otro. Este dolor no difiere desde ningún punto de vista de los dolores que han seguido antecedentes que existen en este agregado vivo, que es enteramente independiente del débil, por más que ahora el dolor pueda referirse por el intermedio de una parte especial del agregado vivo, a un antecedente que existe en el agregado débil. Así tres especies de experiencias se unen para mostrarme que los mismos efectos pueden producirse por antecedentes que existen respectivamente en los dos grandes agregados antitéticos; y, en consecuencia, se unen para sugerirme la idea de que debe haber algo de común entre estos antecedentes. O para expresar el hecho simplemente como un hecho de cohesión, yo encuentro que cuando las sensaciones de tacto, de presión y de dolor son producidas por mí, están en cohesión con estados que, en mi conciencia, eran sus antecedentes, y que cuando no son producidos por mí, están en cohesión en mi conciencia con las formas débiles de estos antecedentes; es decir, con los pensamientos nacientes de una fuerza semejante a la que yo mismo había empleado.

Se puede obtener otra comprobación de los hechos por otra serie de experiencias. Diversas partes de la combinación particular de los estados vivos que llamo mi cuerpo son capaces de ser simultánea y alternativamente activos y pasivos, productores de estados vivos y receptores de estados vivos. Junto mi mano derecha con la izquierda de manera que cada una de ellas apriete a la otra. Cuando, en respuesta a mi deseo, la derecha se contrae, un sentimiento de presión en la mano izquierda, acompaña a un sentimiento de presión en la mano derecha y viceversa cuando contraigo la mano izquierda. Así obtengo una completa equivalencia entre los modos de existencia de los estados vivos producidos directamente por los estados débiles y los modos de existencia de los estados vivos no producidos directamente por los estados débiles. Lo que yo siento como esfuerzo en una mano, lo siento como presión en la otra; las variaciones de estos dos sentimientos son coerelativas. Y cuando aprieto con la otra mano, la relación está invertida. Asi coda mano es el asiento de lo que yo clasifico entre mis estados de conciencia como poder activo, y también de esa presión, que llamo el efecto de este poder, con el cual está en cohesión. Si yo contraigo las dos manos alternativamente, cada una aporta sucesivamente la prueba de esta equivalencia, y si las contraigo al mismo tiempo esta prueba se da simultáneamente por cada una de ellas. En el mismo momento cada mano opone a la otra lo que yo distingo como resistencia. De suerte que el sentimiento del esfuerzo en la mano que aprieta, el sentimiento concomitante de resistencia presentado por la mano que es apretada y el sentimiento de presión pasivamente experimentado por la mano que es apretada llegan a ser estados de conciencia coherentes, tan coherentes que no puede presentarse a la conciencia uno de ellos sin entrañar consigo partes de los otros.

§ 464. Examinemos cómo, a consecuencia de lo que precede, las experiencias dadas por el resto del agregado vivo pueden formularse.

Si yo aprieto la mano de mi amigo, en lugar de apretar la mía, la mano con la cual yo aprieto es el asiento de sentimientos semejantes a los que ya he experimentado. La diferencia esencial es que, con estos sentimientos, no tengo en manera alguna en mi otra mano el sentimiento de presión. Pero el esfuerzo que yo hago al apretar y la resistencia que percibo al mismo tiempo están en cohesión con la conciencia de una presión que existe en la mano apretada. Por más que esta conciencia no llega a una forma viva, como cuando la mano apretada era la mía, se presenta irresistiblemente bajo una forma débil. Asimismo, cuando la mano de mi amigo aprieta la mía, por más que yo no tenga actualmente el sentimiento vivo del esfuerzo que yo hacía cuando apretaba mi mano con la otra, hay una cohesión irresistible entre la presión que experimento y una forma débil del esfuerzo que le es equivalente, Tengo la idea de que este esfuerzo existe en la mano de mi amigo; y, al mismo tiempo, se presenta la idea del sentimiento que causa en él. este esfuerzo, idea que está en cohesión con la precedente.

Cuando lo que resiste al apretamiento de mi mano, en lugar de tener la forma, el color u otros caracteres que yo poseo o que posee otra criatura animada, se clasifica en mi conciencia con las cosas que yo llamo inanimadas, soy, sin embargo, incapaz de suprimir de mi conciencia la representación de la presión que en este objeto es como correlativa de la resistencia que presenta a mi esfuerzo muscular. Se produce en mí una idea de esfuerzo producido en lo que causa en mí esos sentimientos vivos. Yo no puedo por ningún medio rechazar esta conciencia de

una fuerza en el agregado vivo, fuerza que tiene relaciones, de una o de otra manera, con lo que distingo como uerza en el agregado débil; yo no puedo romper el lazo que la asociación ha producido entre los estados de conciencia.

§ 465. Se debe añadir a las experiencias de resistencia pasiva en el agregado vivo que producen las conexiones en la conciencia, las experiencias de su energía actual. Estas experiencias hacen todavía más íntimas a las conexiones.

Un peso que he levantado con dificultad, que yo veía enseguida levantado por otro con ciertas apariencias, que yo sé ser la marca del esfuerzo y que yo veo enseguida levantado por una grúa, produce inevitablemente en mí la conciencia de que, en los otros casos, hay en ese peso una fuerza semejante a la que se oponía a mi propia fuerza cuando yo lo levantaba. Un dolor producido en mi rodilla, ya por un puñetazo que yo me he dado, ya por un cuerpo exterior que me ha golpeado de improviso, debe considerarse en el segundo caso como el equivalente de una fuerza analoga a la que se conoce como su antecedente en el primero. Cuando por un esfuerzo muscular imprimo a un cuerpo un movimiento en el espacio, yo sé que la energía de este movimiento medida por sus efectos es proporcional a la energía muscular que he desplegado, y cuando veo un cuerpo proyectado por otra intervención, el movimiento y los efectos de este movimiento están en cohesión con la conciencia de una causa de cambio equivalente a la causa que he sentido en mis propios miembros. De suerte que, en el agregado vivo, todo movimiento que no tiene por antecedente una tensión muscular producida en mí por una emoción, está inevitablemente en cohesión con una conciencia naciente de un anteceden-

te que toma la forma vaga de una tensión parecida, que está simbolizada por el sentimiento del esfuerzo.

El resultado general es que el agregado vivo, cuando manifiesta una resistencia pasiva, lo mismo que cuando manifiesta una energía activa, está inevitablemente asociado en la conciencia con la idea de un poder separado de él, pero en cierta manera análogo a él, potencia que desarrolla constantemente en sí mismo el agregado débil.

CAPITULO XVIII

CONCEPCIÓN DESARROLLADA DEL OBJETO

§ 466 Hemos notado en los §§ 347 y 348 que la impresión que llamamos resistencia «es el elemento de conciencia primordial universal y siempre presente». «Es primordial en el sentido de que es una impresión de la cual son susceptibles los mismos seres inferiores...» «Es universal en lo que es a la vez cognoscible por todo ser que posee una sensibilidad y por todas las partes del cuerpo de ese ser...» «Está siempre presente en cuanto que todo ser o, hasta cierto punto, todo ser terrestre, le está sometido durante toda su existencia.» Y hemos mostrado que, a consecuencia de la resistencia, era «la lengua materia del pensamiento, en la cual estaban registrados todos los primeros conocimientos y en la cual podían interpretarse todos los signos aprendidos después de ella.

De consiguiente, la conciencia de algo que resiste es, con la distribución de nuestros estados de conciencia en vivos y en débiles, el signo general de esa existencia independiente implícita en el agregado vivo. Hemos visto que la exploración mutua de nuestros miembros, excitada por las ideas y las emociones, establece en el pensamiento una cohesión indisoluble entre la energía activa, tal como brota de las profundidades de nuestra conciencia, y la resistencia equivalente que le es opuesta, lo mismo

que entre esta resistencia y una presión equivalente en la parte del cuerpo que resiste. Por consiguiente, la concepción fundamental de una existencia fuera de la conciencia es la de una resistencia *más* una fuerza que mide la resistencia.

Este elemento—elemento esencial en nuestra conciencia del agregado vivo—es también un elemento esencial en nuestra conciencia de cada parte distinguida por nosotros como objeto individual.

El correlativo desconocido de la resistencia ofrecida a nosotros por el agregado vivo y que se presenta siempre al pensamiento bajo forma de esfuerzo muscular, ese correlativo desconocido que desafía todo esfuerzo de nuestro pensamiento, que tiene por objeto destruir o dividir el cuerpo y que, en consecuencia, nos aparece como lo que mantiene unidas conjuntamente las partes de este cuerpo, es necesariamente pensado por nosotros como lo que constituye un cuerpo. Si recordamos la dificultad que encontramos en concebir como cuerpo una materia aeriforme, en qué sentido restringido reconocemos como cuerpo la materia líquida, que tiene tan poca cohesión, que no puede conservar su forma; si recordamos, cuando la materia es sólida, la unión tan íntima de la noción de cuerpo con la noción de lo que mantiene la continuidad (unión tan íntima, que la supresión de la continuidad es la supresión del cuerpo), veremos claramente que este correlativo desconocido del estado vivo que llamamos presión, que está simbolizado por los términos conocidos de nuestros propios esfuerzos, constituye lo que llamamos sustancia material.

§ 467 Otro elemento de importancia igual entra en la concepción. Lo que para nuestro pensamiento constituye un cuerpo es lo que religa de una manera perma-

nente los estados vivos infinitamente variados que nos da el cuerpo cuando cambiamos con relación a él y cuando él cambia con relación a nosotros.

Cuando en el examen de la argumentación de Hume investigábamos lo que entendía al afirmar la existencia de las *impresiones* y al concluir que las impresiones y sus copias débiles, las *ideas*, son las cosas conocidas que existen, hemos encontrado que las impresiones no tienen existencia más que en un sentido completamente diferente del sentido ordinario. Si notamos cómo la cantidad innumerable de impresiones diferentes que nos aporta un objeto al cual nos aproximamos o en cuyo derredor giramos, cambian de instante en instantes, vemos que si uno de los estados de conciencia vivo o un grupo de estos estados debe considerarse como lo que existe, la existencia es entonces sinónima de falta de persistencia.

Aquí, por el contrario, tenemos que notar que lo que persiste y lo que, por consiguiente, debe ser dicho existir es el *nexo* de estas apariencias, siempre cambiantes. Yo marcho alrededor de un pequeño objeto, o, si es de pequeña dimensión, le doy vueltas en mi mano; y ni las manchas de color diversamente conformadas ni otros estados de conciencia notables que me suministra permanecen el mismo más de un instante; cada impresión puede pasar en un segundo por una veintena de fases diferentes. Sin embargo, cada una es continua a través de todas sus metamórfosis y cada una conserva una cierta continuidad en sus relaciones cambiantes con sus cercanas; todas cambian semejantemente y son semejantemente coherentes. Además, su cohesión es tal, que después que he dado vuelta al objeto, o si es de pequeña dimensión, que yo he dado vuelta por completo en mi mano, cada mancha coloreada reaparece a mis ojos y recupera la forma que

tenía la primera vez, así como las mismas relaciones que sostenía con las otras manchas. Y asimismo, si yo me retiro de manera que el grupo de sensaciones claras desaparezca por completo, y si durante años yo me abstengo de ejecutar los movimientos necesarios opuestos para que reaparezca en mi conciencia, no por eso dejo de ver que en el momento en que yo vuelvo a ejecutar estos movimientos el grupo se presenta con sus partes esencialmente las mismas unidas entre sí en relaciones esencialmente semejantes.

Así, pues, entre todos los cambios hay algo de permanente. Ninguno de los estados notables de mi conciencia tenía permanencia; y la única cosa que tuvo permanencia era lo que no ha sido jamás un estado notable de mi conciencia, ese algo que mantenía unidos conjuntamente esos estados notables que les ligaba en un grupo. Por una ley suprema de mi inteligencia yo pongo conjuntamente los estados de conciencia que son semejantes y yo clasifico aparte los que son diferentes. El contraste más sorprendente que se presenta en el agregado de estados de conciencia notables, tomados en totalidad lo mismo que en cada una de sus partes, es el contraste entre lo que cambia perpetuamente y lo que no cambia, entre cada haz siempre cambiante de estados notables y su *nexo* inmutable. Esta distinción transcendente debe recibir un nombre. Es preciso que yo emplee un signo para designar esta duración en cuanto distinta de esta inestabilidad, esta permanencia en el seno mismo de lo que en manera alguna tiene permanencia. Y la palabra existencia aplicada a este *nexo* desconocido no tiene otra significación. No expresa ninguna otra cosa que este hecho primordial de mi experiencia.

§ 468 Veamos ahora cómo, al observar nuestros he-

chos de conciencia y la manera en que se dividen, podemos obtener una conclusión completamente desarrollada que esté de acuerdo con nuestras creencias primitivas, muy lejos de que se oponga a ellas.

Mientras somos pasivos físicamente, nuestros estados de conciencia se separan por si mismos de instante en instante en dos grandes agregados, el uno vivo, el otro débil, cada uno coherente consigo mismo, con sus antecedentes propios, sus leyes y distinguiéndose del otro en diversas maneras. Y esta diferenciación parcial entre las dos existencias antitéticas que llamamos sujeto y objeto que se establece por si misma antes de que sea posible toda comparación, se halla también aclarada por la comparación reflexiva,

Cuando pasamos del estado pasivo al estado activo, cuando desarrollamos la sensación que excita el movimiento muscular y cuando empleamos nuestros miembros en exploraciones recíprocas, esta diferenciación llega a ser completa. Porque una exploración semejante muestra que la tensión muscular, la resistencia y la presión son correlativas y equivalentes; que el agregado de representaciones vivas puede suscitar por de pronto dos de estas tres percepciones correlativas, la presión y la resistencia, y que estas dos primeras implican algo que equivale a la tercera. Asi el agregado vivo viene a ser considerado, no simplemente como independiente del débil, sino más bien como siendo, bajo el mismo título que él, fuente de energías. Y esta concepción del agregado, en cuanto fuentes de energías, es bien pronto distinguido por las experiencias de los cambios directamente causados por nosotros en el, como de los directamente causados en nosotros por nuestro propio esfuerzo.

Una vez formada la concepción general de una fuente

de actividad independiente exterior a la conciencia, se desarrollará en una concepción más especial si examinamos los grupos particulares de representaciones vivas que nacen en nosotros. Porque encontramos que cada grupo distinguido por nosotros como formando un objeto, es un asiento separado de la fuerza por la cual el mundo exterior nos impresiona en su totalidad. Encontramos que mientras esta fuerza es la que da unidad al grupo, esta misma fuerza es la que se opone a nuestras energías. Y también encontramos que esta fuerza unidos ahora conjuntamente los elementos del grupo a pesar de los cambios indefinidamente variados que experimentan en la conciencia es en consecuencia mirado por nosotros como persistente o continuando existiendo en el seno mismo de todas las manifestacioses que no continúan existiendo.

De suerte que estas diferentes aglomeraciones de experiencias se unen para formar la concepción de algo exterior a la conciencia que es absolutamente independiente de la conciencia que posee una fuerza, si no idéntica, por lo menos equivalente a la de la conciencia y que permanece fijo en medio de apariencias cambiantes. Y esta concepción que reune la independencia, la permanencia y la fuerza es la concepción que tenemos de la materia.

§ 469. Y ahora, antes de cerrar este capítulo, notemos entre paréntesis un paralelismo sorprendente entre la concepción así obtenida del objeto y la concepción propia del sujeto. Porque precisamente de la misma manera que el objeto es el *nexo* desconocido permanente que nunca es un fenómeno, pero que es el que mantiene conjuntamente unidos los fenómenos, así el sujeto es el *nexo* desconocido permanente que nunca es un estado de conciencia, sino que es el que mantiene conjuntamente unidos los estados de conciencia. Mientras se limite a analizarse a sí

mismo el sujeto, nunca puede aprender otra cosa este *nexo* sino que forma una parte del *nexo* que comprende el agregado particular de representaciones vivas que distingue como su cuerpo. Si, con todo, sustituye a este examen el de la estructura nerviosa y de su función, tales eomo se les muestran en otros cuerpos semejantes al suyo, puede ver por ello, cómo para cada grupo cambiante de ideas existe un *nexo* permanente que en un sentido corresponde al *nexo* permanente, al que es debida la cohesión del grupo cambiante de apariencias referidas al cuerpo exterior.

En efecto; como se ha mostrado en las primeras partes de esta obra, una idea es el aspecto psíquico de lo que es bajo su aspecto físico un grupo implejo de cambios moleculares que se propagan a través de un grupo semejante de plexos nerviosos. Lo que hace a esta idea posible es la preexistencia de estos plexos organizados de manera que una onda de movimiento molecular difundida en su masa produzca como correlativo psíquico los elementos componentes de una concepción en el orden y en el grado requeridos. Esta idea dura todo el tiempo que dura la onda de movimiento molecular, cesando cuando cesa éste; pero lo que permanece es el grupo de plexos. Constituyen la virtualidad de la idea y hacen posibles las ideas futuras como la idea actual. Cada uno de estos grupos de plexos perpetuamente modificados en el detalle por acciones perpetuamente nuevas, susceptible de entrar en combinaciones sinnúmero con las otras, al mismo tiempo que los objetos nos son representados como entrando en combinaciones sin número con los otros susceptibles también de excitarse diferentemente en las diferentes partes al mismo tiempo que el objeto exterior presenta sus atribntos combinados de diferentes maneras; cada uno de estos grupos, digo, constituye así el *nexo* interno permanente de las ideas

que corresponden al *nexo* permanente externo de los fenómenos. Y como el *nexo* externo es lo que continúa existiendo en medio de las apariencias pasajeras, así también el *nexo* interno es lo que continúa existiendo en medio de las ideas pasajeras. Las ideas no tienen una existencia más continua que la que hemos encontrado en las impresiones. Son como los acordes y las cadencias sucesivas sacados de un piano, que se desvanecen de momento a momento a medida que se hacen oir nuevas cadencias y nuevos acordes. Y sería tan exacto decir que estos acordes pasajeros y que estas cadencias fugitivas existen en el piano después que han cesado como lo es el afirmar que las ideas que pasan existen en el cerebro después de su desaparición, En uno como en otro caso, la existeucia actual es la del aparato que está presto a producir en condiciones semejantes combinaciones semejantes.

Es verdad que creemos tienen alguna parte de nosotros esos grupos de estados de conciencia débiles que responden a los grupos de estados enérgicos que se han presentado en otros tiempos. Verdad es que en la vida común hablamos de las ideas como si estuvieran almacenadas, constituyendo un fondo disponible de conocimientos y que esto implica la noción de que están debidamente coordenadas, y, por decirlo así, dispuestas en compartimientos para el uso que se les quiera dar. Verdad es que en las explicaciones psicológicas se habla frecuentemente de las ideas como si tuvieran una existencia continua. Verdad es que nuestras expresiones están de tal modo formadas que hacen inevitable la admisión implícita de tales nociones, y que en multitud de pasajes de esta obra hemos empleado frases que la suponen por más que (por lo menos yo así lo creo) estas frases pueden siempre referirse a sus equivalentes científicos encaminados más atrás. Pero aquí,

como en todas las discusiones metafísicas en general, donde nuestro objeto es expresamente llevar el análisis hasta sus últimos límites y de discernir los hechos de las hipótesis, nos pertenece reconocer esta verdad es a saber que esta concepción popular habitualmente adoptada en las discusiones psicológicas y metafísicas no es solamente gratuita sino que está absolutamente en desacuerdo con la experiencia. Todo lo que nos muestra la mirada arrojada dentro de nosotros mismos es que, bajo ciertas condiciones, un estado de conciencia se presenta más o menos semejante a aquel que se ha presentado anteriormente en condiciones más o menos semejantes. No solamente no tenemos ninguna prueba de que durante el intervalo este estado de conciencia existiera bajo ninguna forma, sino que por lejos que se pueda llevar la observación nos muestra positivamente lo contrario. Porque el nuevo estado no es nunca el mismo que el antiguo, no es nunca más que una imagen aproximativa. No ofrece esa identidad de estructura que presentaría si fuera una cosa preexistente que apareciese de nuevo. Aun más; mientras está presente no conserva su identidad de estructura—no es literalmente el mismo dos segundos seguidos. Ni una sola idea, así sea del objeto más familiar, permanece estable mientras está en la conciencia. Para continuar la semejanza propuesta más atrás, su existencia temporal es como la de un acorde que se hiciera oir de una manera continua y cuyos elementos variaran cada uno aparte, de instante en instante, de altura y de intensidad. Por otra parte, aun dejando de lado toda teoría de las ideas que tiendan a considerarlas, no como cosas sustanciales, sino como modificaciones psíquicas que corresponden a las modificaciones físicas realizadas en un aparato físico, basta insistir sobre la verdad evidente de que la existencia en el sujeto de toda otra idea

que las que le atraviesan actualmente es una mera hipótesis absolutamente desprovista de ninguna prueba cualquiera que ella sea.

Y aquí nos encontramos con otra fase de la contradicción que se presenta en todas partes la concepción antirealista. Porque partiendo de los datos implícitos en el lenguaje popular, que afirma la existencia continua a la vez de las ideas y de los objetos, acepta esta ficción como un hecho y, sobre su autoridad, trata de mostrar que el hecho es una ficción. La exisiencia continua reclamada por lo que no la tiene se apoya en esto para negarla á quien la posee

§ 470. Después de esta digresión volvamos a nuestro asunto. No nos resta más que mostrar cómo, en los tres últimos capítulos, hemos encontrado, en efecto, lo que habíamos anunciado. El capítulo sobre la *Dinámica de la conciencia* nos ha suministrado la conclusión de que cada evolución mental que aboca a la afirmación de la verdad, es en el fondo una evolución que aboca a reconocer las cohesiones que existen entre nuestros estados de conciencia y a aceptar las cohesiones definitivas, cohesiones que de hecho no tenemos la facultad de no aceptar. Hemos visto, de esta conclusión, seguirse la consecuencia de que puesto que los más enérgicos de los estados de conciencia, además de sus cohesiones con el interior de la misma conciencia, tienen una cohesión indisoluble con un yo no se qué que está fuera de la conciencia, siempre presente como un límite a la conciencia, aunque jamás interior a ella, debemos aceptar esta cohesión absoluta con la existencia que implica de la misma manera, que también nos es necesario aceptar cualquiera otra cohesión absoluta. Establecido esto, hemos buscado una respuesta a esta pregunta: ¿Cómo puede formarse en la conciencia la noción

de una existencia que está fuera de la conciencia? Y nos hemos puesto a examinar las cohesiones que unen nuestros estados de conciencia para ver cuál de estas conexiones desarrolla naturalmente esta noción. No hemos necesitado más que proseguir nuestra observación para descubrir que nuestros estados de conciencia se dividen en dos agregados independientes cada uno, de los que se mantiene coherente por un principio interior de continuidad. El principio de continuidad que constituye un todo de los estados de conciencia débiles que los forma y los modifica por alguna energía desconocida, se distingue como siendo el *yo* mientras que el *no-yo* es el principio de continuidad que constituye la unidad del agregado independiente compuesto de estados enérgicos. Y descubrimos que, mientras que nuestros estados de conciencia se agrupan de manera que forman los dos agregados antitéticos, las experiencias obtenidas por nuestros miembros cuando se estudian los unos a los otros, establecen cohesiones tales que, al principio de continuidad manifestado en el no-yo, se asocia de una manera inevitable la conciencia naciente de una fuerza en proporción con la fuerza desarrollada por el principio de continuidad manifestada en el yo.

Así la evolución normal del pensamiento hace nacer, de una manera inevitable, la conciencia (tan difícil de expresar como de destruir) de una existencia fuera de los límites de la conciencia que está perpetuamente simbolizada por algo encerrado en estos límites.

CAPITULO XIX

EL REALISMO TRANSFIGURADO

§ 471. Los diez y ocho capítulos precedentes han expuesto las divisiones y subdivisiones de una demostración demasiado extensa y demasiado complicada para que se la pueda comprender bien sin un resumen de las diversas conclusiones especiales que se unen para apoyar la conclusión general, las cuales pueden enumerarse y agruparse brevemente.

La hipótesis de los metafísicos de que la razón posee una autoridad ante la cual deben ceder los modos de conciencia más simples, es, como hemos visto, no solamente gratuita, sino también absolutamente indemostrable. Las palabras de que se sirven los metafísicos, tomadas en la plenitud de su sentido, implican invariablemente, de una manera directa o indirecta, la relación entre el sujeto y el objeto que se discute y estas palabras acusan así a cada paso la debilidad de espíritu de los que las emplean para establecer sea que hay que creer o sea que no hay que creer en esta relación. Y cuando se las analiza, los razonamientos de los metafísicos son, como hemos visto, condenados ya a suponer tácitamente lo que niegan ya a implicar un absurdo de esta fuerza.

Considerando desde un punto de vista abstracto, las tesis respectivas de los realistas y de los antirrealistas he-

mos visto que la doctrina antirrealista se apoya en tres postulados igualmente imposibles. Considera concedido que una concepción primitiva e independiente puede abolirse por concepciones que son secundarias y dependientes con relación a ella. Da por concedido que si un acto mental es simple y aislado mientras que el otro está compuesto de un gran número de actos cada uno de ellos simple, por lo menos en apariencia, hay más incertidumbre en el acto aislado que en la serie de actos semejantes. Da por concedido que cuando entre los datos de la conciencia distribuidos en estados enérgicos y en estados débiles hay una contradicción, los datos compuestos de estados débiles deben aceptarse de preferencia. Así, según esta teoría, el derivado debe eliminar aquello de que es derivado, una serie de anillos debe considerarse como más fuerte que uno de los anillos aislados, y la conciencia merece más fe cuando sus términos son indistintos que cuando son distintos.

Después de haber inferido que algún error fundamental debía reinar en una teoría que implica hipótesis imposibles, hemos visto que lo primero que había que restablecer era un criterio de certidumbre, puesto que hasta que los dos partidos se hayan puesto de acuerdo sobre la manera de distinguir una proposición verdadera de una falsa, no es posible ningún paso legítimo a la conclusión. Por ello nos hemos visto obligados a un análisis de las proposiciones que tiende a distinguirlas en proposiciones descomponibles y proposiciones indescomponibles, admitiendo sólo las últimas una afirmación rigurosa. Y entonces, entre las proposiciones que admiten una afirmación rigurosa, hemos descubierto que hay la diferencia fundamental de que en algunas el atributo es invariablemente simultáneo con el sujeto, mientras que sucede lo contrario con las otras. Observando que una proposición cuyo predicado

es invariablemente simultanea con el sujeto es una proposición que aceptamos consecuentemente y que no podemos dejar de aceptar, nos vemos determinados a preguntarnos a nosotros mismos cómo podemos distinguir estas proposiciones de las otras. Hemos visto que no puede efectuarse esta distinción más que intentando encontrar un caso en que el sujeto exista independientemente del predicado, es decir intentando concebir la negación de la proposición. Por ello ha llegado a ser bastante claro que una proposición cuya negación es concebible debe aceptarse inevitablemente y que esta proposición es verdadera y que esta proposición es el postulado universal. Las objeciones contra este criterio, una vez apartada, hemos descubierto en fin que no puede darse ninguna razón para dudar de su validez sin que se afirme tácitamente esa misma validez. Siendo tal para nosotros el testimonio de la verdad, hemos notado en último lugar que (aun admitiendo que su validez no sea absoluta) la probabilidad de error en una conclusión cualquiera aumenta en proporción del número de veces que se ha apelado a este testimonio para llegar a ella.

Establecido así un método de evaluación, hemos procedido por su medio a la evaluación de las conclusiones realistas y antirrealistas. Al examinar sus proposiciones respectivas, y mucho más todavía al examinar las justificaciones presentadas por ambas partes, hemos encontrado que el antirrealismo, aun dejando de lado otras críticas para las que presenta puntos vulnerables, presenta flanco a la crítica decisiva de que son muy numerosas sus probabilidades de error. No puede siquiera enumerar su concepción, y todavía menos construir su prueba sin establecer a ratos la hipótesis que el realismo establece de una vez para siempre. Y así el realismo se justifica

negativamente; la incertidumbre hipotética que puede contener es incomparablemente menor que la del antirrealismo.

De la justificación negativa hemos pasado a la justificación positiva. La hemos descubierto en la estructura más profunda de la conciencia, siendo el fondo del razonamiento que «el realismo está justificado positivamente si se muestra que es un dato de la conciencia que trabaja según sus propias leyes». Al examinar la conciencia para saber con certidumbre lo que nos hace pensar esto o aquello, hemos visto que nuestros pensamientos son inevitablemente determinados por las cohesiones relativas que existen entre nuestros estados elementales de conciencia. A cada instante nuestras ideas forman series que resultan de estas cohesiones; si hay entre ellas tendencias opuestas, las cohesiones más fuertes determinan la dirección que toman, y cuando queramos examinarlas, nada mejor que hacer constar las cohesiones relativas que unen sus elementos y aceptar las cohesiones que son absolutas. Es imposible ni aun imaginar una ley de la conciencia distinta que la de que las cohesiones indisolubles subsisten en nosotros en lugar de las cohesiones disolubles. Toda conciencia racional perceptiva o cualquiera que sea su nombre, estando fundada en esta ley, resulta de ello que si hay una cohesión indisoluble entre el resto de la conciencia y una conciencia cualquiera que simbolice la existencia en los límites de la conciencia, debemos aceptar esta cohesión indisoluble como cualquiera otra, o más bien superiormente a toda otra, puesto que todas las demás cohesiones de la conciencia se rompen más bien que aquélla. El realismo, por consiguiente, estaría justificado de una manera positiva, aun en el caso de que fuera inexplicable la génesis de esta conciencia de la existencia

en la conciencia. Pero un examen más profundo de estas cohesiones explica esta génesis.

Al mirar atentamente cómo se comportan sus estados, encontramos que la conciencia se separa en dos agregados, cada uno tan coherente consigo mismo, que nunca puede romperse; pero cada uno también independiente, de una manera completa en un caso, de una manera incompleta en el otro. Es decir, que antes de que comience el razonamiento y sin que se haya tenido para nada en cuenta toda conclusión ulteriormente establecida por la razón, la conciencia se diferencia en agregados enérgicos o débiles en virtud de las cohesiones que, como decimos, determinan todo pensamiento, cada agregado, siendo relativamente coherente consigo mismo y relativamente incoherente con el otro. Estos agregados, claramente distinguidos uno de otro, aun durante el descanso, llegan a ser más distintos cuando se producen los estados de conciencia y comienzan y acompañan al movimiento. Cuando descubro una cohesión constante entre la conciencia de lo que llamo mi energía y ciertos cambios realizados en la parte del agregado fuerte que llamo mi cuerpo, y cuando descubro la identidad de estos cambios y de los cambios provocados en otra parte en el resto del agregado fuerte, estas experiencias adicionales producen en mí una cohesión indisoluble entre la conciencia de otros cambios de esta especie y la conciencia de alguna otra energía—el sentimiento naciente del esfuerzo en mi conciencia, que simboliza una causa de cambio que no está en mi conciencia. Esta conexividad de los estados de conciencia entre los dos agregados del sujeto y del objeto y esta cohesión del *sentimiento de la fuerza* con los cambios del uno, así como las cohesiones consecuentes de la *idea de la fuerza* con los cambios del otro, tienen por resultado

hacernos concebir los dos agregados como existencias independientes. La concepción de la existencia objetiva independiente se hace cada vez más definida a medida que la experiencia hace más coherentes con esta concepción la conciencia de la *permanencia*, la conciencia del *antagonismo* contra nuestras energías y la conciencia de la propiedad de *comenzar movimientos* en nosotros.

De esta manera todos los resultados están de acuerdo. El antirrealismo es traicionado por sus postulados, su lenguaje y sus razonamientos; está basado en la negación de tres principios de creencia esencial; rehusa tácitamente un criterio supremo que ni siquiera se puede poner en cuestión sin que sea implícita su aceptación, y así el realismo se justifica negativamente. Además, el realismo se justifica positivamente por el descubrimiento de que el desarrollo funcional de la conciencia necesita la concepción realista—la concepción realista no resulta, como anticipa Hume, de «una propensión natural en desacuerdo con las leyes del pensamiento; no es tampoco, como supone sir W. Hamilton, una creencia milagrosamente inspirada, sino que es un fruto inevitable del proceso mental que acompaña a toda argumentación legítima.

§ 472 Pero ahora, ¿cuál es el realismo que se encuentra establecido como un dato necesario mucho antes que comience el ejercicio del razonamiento, que se eleva en materia de certidumbre a una distancia inmensa por cima del razonamiento y que el razonamiento no puede justificar sino reconociendo que sus resultados son nulos cuando se encuentran en desacuerdo con ella? ¿Es el realismo vulgar el realismo del niño y del aldeano? De ninguna manera.

Casi al principio de esta obra, en el capítulo sobre la

«Relatividad de las sensaciones», se ha mostrado que «aquello de que tenemos conciencia como una propiedad de la materia, aunque sea lo referente a su pesantez y su resistencia, no es más que un conjunto de afecciones subjetivas producidas por agentes objetivos desconocidos e incognoscibles». Pero, aun advirtiendo que la comparación de unas con otras de nuestras sensaciones nos conduce inevitablemente a esta conclusión, hemos visto también que todo argumento por el cual está probada la relatividad de las sensaciones «nos constriñe a suponer una existencia objetiva y no puede constreñirnos a ellos». En el último capítulo sobre la «Relatividad de las relaciones entre las sensaciones» se ha mostrado de un modo semejante que ninguna relación en la conciencia puede «asemejarse a su fuente fuera de la conciencia ni siquiera acercarse a ello en manera alguna. Y, sin embargo, se ha notado también que el postulado «inevitablemente contenido en todos los razonamientos de que nos servimos para probar la relatividad de las relaciones», es que «existen fuera de la conciencia condiciones de la manifestación de un objeto que están simbolizadas por relaciones tales como las concebimos.

La conclusión a que nuestro análisis general nos ha conducido está en perfecta armonía con sus conclusiones, suministradas por la investigación inductiva desde el principio de nuestro trabajo. Si *cualquiera* existencia objetiva manifestada bajo cualesquiera condiciones permanece como la necesidad final del pensamiento, no se encuentra en manera alguna implícito en ello que esta existencia y sus condiciones sean para nosotros otra cosa que los correlativos desconocidos de nuestras sensaciones y de las relaciones que las unen. El realismo al cual damos las manos es un realismo que no hace más que afirmar

la existencia del objeto en cuanto separado e independiente de la existencia del sujeto. Pero no afirma que ningún modo de la existencia objetiva sea tal como en la realidad aparece ni que las conexiones que unen estos modos sean objetivamente tales como aparecen. De este modo se encuentra profundamente distinto del realismo grosero, y para marcar esta distinción puede llamársele con mucha precisión realismo transformado.

§ 473. Un diagrama dará la mayor precisión posible a los resultados generales y especiales a que hemos llegado. Es posible representar geométricamente las relaciones que existen entre las diferentes hipótesis que hemos discutido, entre el realismo grosero, las formas idealistas y escépticas del antirrealismo y el realismo transformado que las reconcilia.

Para prepararse a comprender la analogía que vamos a exponer, el lector no tiene más que recordar, si alguna vez se le ha explicado racionalmente, la teoría de la perspectiva. Recordará que al arrojar la mirada por una ventana sobre un objeto, por ejemplo sobre un cofre colocado en la superficie del suelo, puede, al tener los ojos fijos en el objeto, marcar sobre el vidrio con una pluma o tinta, puntos dispuestos de tal suerte, que cada uno de ellos oculte un rincón del cofre, y enseguida juntar estos puntos por líneas de las que cada una oculte uno de los bordes de ese mismo cofre. Hecho esto, tiene sobre la superficie del vidrio una representación delineada, lo que llamamos una vista perspectiva del cofre, una representación de su forma, no tal como es concebida sino tal como es vista realmente. Si ahora considera la relación que existe entre esta figura y el cofre mismo, encuentra que los dos objetos difieren de diversas maneras. El uno ocupa un espacio de tres dimensiones y el otro un espacio so-

lamente de dos dimensiones; las relaciones entre las líneas del uno no son las mismas que las relaciones entre las líneas del otro; las direcciones en el espacio de las líneas representativas son enteramente diferentes de las direcciones de las líneas reales; los ángulos que forman las unas con las otras son desemejantes, y así continuando en todo lo demás. Sin embargo, la representación y la realidad están de tal modo unidas que, dadas las posiciones de los ojos, el vidrio y el cofre, no es posible ninguna otra figura; y si el cofre cambia de situación o de distancia, los cambios de la figura son tales, que por ellos se puede conocer los cambios sobrevenidos en el cofre. Hay en esto, por consiguiente, un caso de simbolización tal que, a pesar de la suma diferencia entre el símbolo y la realidad, hay una correspondencia exacta, aunque indirecta, entre las relaciones cambiantes que sobrevienen en los elementos del uno y las relaciones cambiantes que sobrevienen en los elementos de la otra.

Tomemos ahora un caso más complicado de la misma naturaleza general. Sea A B C D la superficie de un cilindro; sea E un cubo situado en frente de él, y supongamos que, de un punto cualquiera más allá de F, radian líneas como las del dibujo, de las que cada una pasa por los ángulos del cubo y también otras líneas no dibujadas aquí que pasan por todos los puntos que forman los bordes del cubo. Estas líneas, interceptadas por la superficie curva, formarán del cubo una imagen por proyección como se ve en G. Se puede observar aquí, como más atrás, que las longitudes, las relaciones, las direcciones, etcétera, de las líneas de la margen son completamente diferentes de las líneas del sólido; que los ángulos, también tomados absolutamente como en sus relaciones respectivas, son diferentes, y que las superficies lo son tam-

bién en sus figuras como en sus direcciones relativas. Pero, por otra parte, se puede ver que las líneas que son rectas en el cubo, son curvas en la imagen, y que las superficies planas del uno están representadas por superficies curvas del otro. Es más; es un hecho de notar que las leyes de variación de las líneas de la imagen se han hecho sumamente complicadas; si se mueve lateralmente al cubo de manera que la imagen proyectada caiga mucho más adelante hacia la superficie trasera del cilindro, algunas de las líneas representativas comenzarán a alargarse mucho más que las otras y hasta las partes más alejadas de cada línea se alargarán en proporciones mucho mayores que las partes más próximas. Sin embargo, en este caso, como en el caso más simple descrito al principio, hay un sistema de correspondencias absolutamente definido entre los dos objetos. Si se determinan el cilindro, las dimensiones del cubo y el punto de donde las líneas radian y para cada posición la distancia y la situación del cubo, hay una figura dada correspondiente sobre el cilindro y ningún cambio en el lugar del cubo o su situación puede producirse sin que se produzca en la figura un cambio exactamente correspondiente; cambio tan exactamente correspondiente que, por la nueva figura, puede determinarse el nuevo lugar o la nueva situación del cubo.

Tenemos de este modo una simbolización en la cual ni los elementos del símbolo, ni sus relaciones, ni las leyes según las cuales varían estas relaciones son lo menos imaginable semejantes a los elementos, a las relaciones de estos elementos, a las leyes según las cuales estas relaciones varían en la cosa simbolizada. Y sin embargo, la realidad y el símbolo están ligados de manera que para toda reordenación posible de *plexos* que constituye el uno,

hay una recoordenación exactamente equivalente en el *plexo* que constituye la otra.

La analogía que se puede sacar es tan evidente que apenas hay necesidad de hacerla resaltar en detalle. El cubo es el objeto de la percepción, la superficie del cilindro es el campo de recepción de la conciencia, la figura proyectada del cubo es el estado de conciencia que llamamos percepción del objeto. Al desarrollar el paralelismo comprendemos claramente cómo es posible que un *plexo* de fenómenos objetivos esté representado por el *plexo* de efectos subjetivos que, a despecho de la desemejanza total de los efectos y de sus causas, de la desemejanza total de las relaciones entre los efectos y de las relaciones entre sus causas; a despecho de la diferencia absoluta que existe entre las leyes de variación de la una y de la otra serie de relaciones, los dos pueden, sin embargo, corresponder de tal manera que cada cambio en la realidad objetiva cause en el estado subjetivo un cambio exactamente correspondiente al primero—que corresponda tan bien que en ella se funda el conocimiento.

Pero lo que tenemos un interés capital en notar es que, al representarnos así la materia por un diagrama, obtenemos una idea distinta de las relaciones que existen entre las diferentes hipótesis que se han discutido. El realismo grosero admite que las líneas, los ángulos y áreas de la superficie curva son realmente los mismos que las líneas, los ángulos y las áreas del cubo. El idealismo, al observar cuánto cambian en sí mismos y en sus relaciones recíprocas todos estos diversos elementos de la figura proyectada cuando se presenta un simple cambio de lugar o de situación en el cubo, concluye que, como nada hay en la figura que se parezca en lo más mínimo al cubo, nada semejante al cubo debe considerarse como causa y que las

únicas existencias son la figura y la superficie donde se halla. El realismo hipotético, aceptando estas premisas en cuanto afirman el desacuerdo de la figura y el cubo, pretende, sin embargo, que se admita la existencia del cubo, la cual si no puede afirmarse como un hecho, hay que aceptarla como una hipótesis necesaria. El escepticismo, llevando todavía más lejos el criticismo idealista, sostiene que no solamente no hay nada en la figura que establezca la existencia de algo que produce la figura, sino que además no hay nada en la figura que establezca la existencia de una superficie que la contenga y que por más que haya una tendencia natural a creer en la existencia de esta superficie, lo mismo que en la existencia del cubo podemos razonablemente dudar si el uno y el otro existen realmente, mientras que el idealismo absoluto, llevando hasta sus últimos límites la argumentación escéptica asegura que solo existe la figura y que no hay nada semejante ni al al cubo ni a la superficie. Y ahora, rechazando todas esas hipótesis contradictorias en su conjunto, el realismo transformado toma un elemento de cada una de ellas. Afirma una conexión entre el cubo y su imagen proyectada, lo que concilia lo que hay de verdad en el realismo con lo que hay de verdad en el antirrealismo. Con el realismo grosero concuerda en afirmar la existencia del cubo como marcado con un carácter de certidumbre original, pero difiere enteramente de él al afirmar que no hay ningún parentesco de naturaleza entre el cubo y su proyección. Reune el idealismo, el escepticismo y el realismo hipotético al afirmar que la proyección no contiene un elemento, una relación, una ley que sea semejante a ningún elemento, relación o ley del cubo real; pero afirma, contra el idealismo, que el argumento en el cual descansa esta conclusión es imposible faltando el cubo; afirma, contra el

escepticismo, que el argumento no necesita solamente un cubo correlativo a la imagen, sino también un área receptiva para esta imagen mientras que censura al realismo hipotético por admitir en el estado de hipótesis lo que los argumentos mismos suponen como hechos cuya certi dumbre sobrepuja a todos los demás. Finalmente, por más que haya un punto de semejanza con el idealismo absoluto porque reconoce con él que la figura proyectada no puede contener el menor rasgo, sea del cubo real del cual es proyectada, sea de la superficie real sobre la cual está proyectada, difiere con todo de él sumamente al declarar que la existencia de estas dos realidades está implícita de una manera más cierta que la de la figura, puesto que la existencia de la figura no se ha hecho posible más que por la suya.

El análisis geométrico nos ayuda de este modo a ver cómo el realismo transformado concibe puntos de vista que parecen inconciliables. Se ha mostrado en último lugar, que la existencia, en el sentido usual de la palabra, no puede afirmarse más que del substractun diversamente condicionado llamado objeto y de ese otro substractun sobre el cual se ejercen acciones variadas llamado sujeto; mientras que los efectos ejercidos por ellos recíprocamente uno sobre otro, conocidos como percepción, son cambios que no tienen existencias transitorias. En el diagrama vemos semejantemente, que las existencias permanentes son el cubo y la superficie, mientras que la imagen proyectada que varía con cada cambio de las relaciones entre el cubo y la superficie, no tiene en manera alguna existencia permanente. Y como acabamos de ver que el sujeto y el objeto en tanto que existen realmente nunca pueden ser contenidos en la conciencia producida por la cooperación del uno y del otro, aunque estén ambos nece-

sariamente implícitas en ella, así también vemos que ni el cubo ni la superficie pueden estar nunca contenidos en la imagen proyectada por el uno sobre el otro, aunque esta imagen no pueda existir más que a condición de que preexistan el uno y el otro.

§ 474. Y ahora que se ha mostrado la imposibilidad de toda creencia antirrealista por el análisis directo en los capítulos precedentes, y que se ha mostrado todavía más claramente por esta analogía geométrica, la última observación que nos resta que hacer es que la creencia antirrealista nunca se ha profesado efectivamente. No es más que un fantasma de creencia que frecuenta los laberintos oscuros de proposiciones verbales en las cuales se pierden los metafísicos. Berkeley no fué idealista; no consiguió nunca arrojar la conciencia de una realidad exterior, y lo hemos visto bien cuando hemos analizado su lenguaje y sus argumentos. Hume nunca tuvo la menor duda sobre la existencia de la materia o del espíritu; solamente se había persuadido a sí mismo de que ciertos razonamientos debían inspirarle esa duda. Kant no fué tampoco en esto kantista: que el tiempo y el espacio sean meras formas del pensamiento era para él, como para cualquiera otro, una proposición verbalmente inteligible; pero una proposición que nunca puede traducirse efectivamente en pensamiento y no puede por consiguiente, llegar a ser una creencia.

Permítaseme, en efecto, insistir aquí de nuevo sobre la distinción soberanamente importante ignorada por los controversistas metafísicos entre el acto de pensar aisladamente los elementos de una proposición y el acto de pensar esta proposición misma, la cual consiste en combinar los dos términos en la relación propuesta. Si alguien me dice que una esfera tiene los ángulos iguales, yo pue-

do pensar separadamente en una esfera; yo puedo pensar separadamente en la propiedad de tener los ángulos iguales como perteneciente a ciertas figuras y puedo pensar separadamente en la relación de existencia. Pero, aunque cada uno de los dos términos sea *pensable* en sí mismo como algo que se ha presentado en la experiencia, y aunque la relación de coexistencia sea pensable como aquellas que son más familiares en la experiencia y aunque, por consiguiente, esta proposición sea verbalmente inteligible, en el sentido de que cada una de las palabras tiene una significación conocida, sin embargo, la proposición misma en su totalidad es absolutamente ininteligible. La concepción de una esfera y la concepción de la propiedad de tener los ángulos iguales nunca pueden ser conducidas a coexistir en la conciencia como sujeto y atributo, y si no pueden ser conducidas a coexistir, la proposición que afirma su coexistencia no puede concebirse y, por consiguiente, no puede ser creída. Pues bien; esta confusión de proposiciones cuyos elementos no pueden ser pensados más que separadamente con proposiciones cuyos dos términos pueden pensarse en la relación requerida, caracteriza todos los argumentos antirrealistas y sus conclusiones. Cuando el idealista dice que lo que conoce, en cuanto objeto, es un grupo de sensaciones conocido por su conciencia, la proposicion tiene intrínsecamente el mismo carácter que la que la afirma que los ángulos de la esfera son iguales. Los dos términos, objeto y conciencia, son aisladamente inteligibles y la relación de capacidad considerada aparte, es inteligible. Pero la proposición misma, al afirmar que el objeto reside en la conciencia sin la relación del contenido al continente, es ininteligible, puesto que los dos términos no pueden estar combinados en el pensamiento sin esta relación; ningún esfuerzo puede

presentar o representar al uno en los límites del otro. Y si no es posible concebirlo en estos límites es todavía menos posible creer que esté encerrado aquí puesto que la creencia, tomando la palabra en su verdadero sentido, presupone la concepción.

Aquí en verdad, aún más claramente que antes, podemos ver que se da a la palabra creencia significaciones contradictorias y lo fatales que son las confusiones que de ello resultan. En el § 425 hemos observado el origen de una notable ambigüedad en el empleo de esta palabra. Como tienen en común el carácter de que ninguna razón puede invocarse en su favor, estas proposiciones, ciertas hasta el más alto punto, que son implícitas en toda prueba y las proposiciones dudosas en el más alto punto que son aceptadas sin prueba son igualmente clasificadas entre las creencias. Aunque, por otra parte, radicalmente desemejantes, estas dos especies de proposiciones se asemejan en que sus términos están ligados en la conciencia —en un caso, de una manera indisoluble; en el otro, débilmente—. Pero ahora, ¡cosa sorprendente!, el antirrealismo aplica la palabra creencia a una proposición cuyos términos no solamente no tienen cohesión en la conciencia, sino que no pueden siquiera entrar juntos en la conciencia. El nombre se da a una proposición marcada con un carácter absolutamente opuesto al de las proposiciones ordinariamente designadas por él.

Tan bien que, de hecho, todo sistema antirrealista es, no una fábrica de ideas, sino una fábrica de pseudo ideas. Está compuesto, no de pensamientos dignos de este nombre, sino de formas de pensamientos vacías de su contenido. Que se haya dicho, con razón o sin ella, que la mitología es una enfermedad del lenguaje, es cierto que la metafísica, en todos sus desarrollos antirrealistas, es una

enfermedad del lenguaje. Porque todos los desarrollos antirrealistas son los resultados de las combinaciones anormales de símbolos verbales, combinaciones en que éstos cesan de desempeñar su función propia, que es expresar ideas.

Sin embargo, no debemos olvidar que estas aberraciones complicadas de la razón han sido el cortejo obligado de un criticismo legítimo y, a decir verdad, necesario. El realismo grosero reclamaba en el conocimiento un territorio ilimitado que traspasaba el campo del conocimiento. Al mostrar cuán desprovista de títulos era esta pretensión, el antirrealismo llegó al extremo de negar al realismo todo lugar, cualquiera que fuese. La controversia metafísica ha tenido por objeto la delimitación de las fronteras, y su historia ha sido la de las alternativas rítmicas que siempre produce el antagonismo de las fuerzas, que entrañan un exceso, ya del lado de la limitación, ya del otro lado. Pero, a medida que la diferenciación del sujeto y del objeto se acerca a su término, las oscilaciones llegan a ser cada vez menos fuertes, y en la purificación del realismo de todo lo que le es extraño, la controversia concluye así: el realismo se contenta con afirmar que el objeto del conocimiento es una existencia independiente y el antirrealismo muestra que el conocimiento de esta existencia es enteramente relativa.

§ 475. Así se termina nuestro examen de la cuestión última. Hemos visto, cuando hemos considerado la naturaleza de la filosofía, que alcanza su objeto cuando establece la conformidad universal. (Primeros Principios, parte II, capítulo 1.º) Sin embargo, antes de dar un paso adelante hacia este fin, la filosofía debe experimentar la validez de ciertos datos primitivos de la conciencia, puesto que, antes de que pueda haber un pensamiento, es preciso

que haya algunos datos del pensamiento. Una ojeada general nos ha conducido a la conclusión de que la relación del sujeto y del objeto era un dato de la conciencia que, de este modo, debe admitirse preventivamente. Aceptado este dato, hemos proseguido nuestra tarea que era establecer conformidades hasta que por fin nos encontramos vueltos al dato original y hemos tenido que considerar si este dato podía justificarse de una manera absoluta. Los capítulos siguientes nos han conducido, no solamente al resultado de que se armoniza con todos los otros datos de la conciencia, sino también con el resultado de que toda proposición es absolutamente y de todos maneras, incompatible con ella.

Finalmente, pues, volvemos a tomar nuestro postulado aceptado provisionalmente, pero pasado ahora al estado de verdad comprobada. Una vez más nos vemos vueltos a la conclusión varias veces alcanzada por otras vías de que detrás de todas las manifestaciones interiores y exteriores hay un poder que se manifiesta. Aquí, como antes, ha llegado a ser evidente para nosotros que si no puede ser conocida la naturaleza de este poder —si estamos privados de la facultad de formarnos de ella la más oscura concepción, su presencia universal es el hecho absoluto sin el cual no hay hechos relativos. Como cada sentimiento y cada pensamiento son transitorios—, una vida entera formada con tales sentimientos y con tales pensamientos no siendo más que transitoria, los objetos entre los cuales transcurre la vida, siendo también, aunque menos transitorios, en camino de perder más o menos lentamente su individualidad, aprendemos que la única cosa permanente es la realidad incognoscible oculta bajo todas las apariencias cambiantes.

PARTE OCTAVA

COROLARIOS

CAPÍTULO PRIMERO

PSICOLOGÍA ESPECIAL

§ 476 Las divisiones anteriores de esta obra han girado sobre los principios de la psicología considerada como la ciencia del espíritu en general. Aunque se hayan citado numerosos hechos especiales y dado ejemplos, sacados, ya de los fenómenos espirituales observados en los animales, ya de los que el hombre manifiesta, nuestro fin constante ha sido establecer verdades de aplicación universal, de formular leyes de la actividad psíquica en general, sin considerar las formas particulares que reviste en tal o cual especie, según que entre en juego tal o cual facultad.

Pero una vez explorado el campo de la psicología general, se abre ante nosotros el campo, mucho más extenso, de la psicología especial. Después de la tarea, que consiste en alcanzar por inducción, principios universales partiendo de casos particulares y en comprobar deductivamente estos principios, se presenta otra tarea, que consiste en explicar por su medio los numerosos casos parti-

culares que no se han reconocido en la marcha de nuestras generalizaciones. La naturaleza de cada fuerza mental considerada como un grupo distinto de actividades de las cuales gozan en común un gran número de animales, es cuestión que pertenece a la psicología especial y muy alejada de las cuestiones de la psicología general. La constitución mental de cada animal considerada como un agregado de fuerzas parecidas, ajustadas en su naturaleza y en su grado al modo de vida del animal, es una cuestión todavía mucho más especial—una cuya distancia con relación a las cuestiones de psicología general es más evidente. Y todavía se encuentra entre las cuestiones más especiales las que se presentan por particularidades individuales y por las variaciones manifestadas por cada individuo en el curso de la vida.

§ 477 Del vasto campo encerrado en estos límites no tenemos que examinar más que una pequeña parte. Teniendo ahora que seguir la evolución en las formas superiores que presentan las sociedades, la psicología especial del hombre, considerada como la unidad de que están compuestas las sociedades, solamente deberá esbozarse brevemente, o, por mejor decir, esa parte de la psicología especial que se encuentra en relación directa con los fenómenos sociológicos.

Es manifiesto que la aptitud que muestran los hombres para poner en común sus esfuerzos como miembros de una sociedad, presupone ciertas facultades intelectuales y ciertas emociones. Es manifiesto que la eficacia de su cooperación estará en igualdad de circunstancias, determinada por la riqueza y el grado de desarrollo de estas facultades indispensables. Es también manifiesto que si continúan trabajando en común bajo las condiciones suministradas por un estado social cualquiera, la riqueza

y el grado de perfección de estas facultades mentales puede modificarse y puede resultar de este cambio una forma modificada de cooperación, que esta forma, en fin, reobrando sobre la naturaleza, sufrirá a su vez de la naturaleza una nueva reacción. Así, para prepararnos al estudio de la evolución social, debemos tratar diversas cuestiones referentes a las facultades que pone en juego y referente a su modo de desarrollo mientras dura la vida social.

§ 478 En el grupo de corolarios que vamos a reunir aquí se representarán naturalmente un gran número de hechos ya invocados e inferencias ya sacadas en el desarrollo de los principios generales—no, sin embargo, bajo los mismos aspectos que antes, sino bajo aspectos un poco más especiales y con relaciones recíprocas más o menos nuevas.

También puedo indicar que si nuestro fin es, en efecto, dar cuenta de las facultades humanas que toman parte como factores en los fenómenos sociales, no nos será posible limitarnos absolutamente a las manifestaciones de estas facultades en los seres humanos. Si no arrojamos una mirada sobre algunas de sus manifestaciones en las inteligencias de los tipos inferiores, no podemos comprender su naturaleza esencial o los modos según los cuales les afecta la vida social.

Para tranquilizar al lector, ya fatigado por numerosas explicaciones, puedo añadir que las exposiciones necesarias serán comparativamente sucintas. Después del pleno desarrollo dado a los principios generales en las divisiones precedentes, se comprenderá, sin muchos detalles, la aplicación que debemos hacer de estos principios.

CAPITULO II

CLASIFICACIÓN

§ 479. Antes de tratar, aunque sea brevemente, de las facultades mentales particulares de una manera sistemática, tenemos que clasificarlas. La clasificación es aquí más difícil que de ordinario y apenas si se la puede hacer de un modo aproximado.

Por más que un químico pueda estar en la incertidumbre de saber a qué grupo pertenece un cuerpo, como por ejemplo, de saber si el silenio es o no un metal, las cosas de que trata implican separaciones marcadas; si disponemos los animales en clases, las dificultades que pudiera presentar esta tarea no nos impedirán el que por lo menos marquemos grandes divisiones y subdivisiones. La evolución de los organismos tiende a producir indefinidamente separaciones cada vez más pronunciadas entre los grandes grupos y entre sus subordinaciones primitivas y secundarias, por más que, empleando la analogía suministrada por un árbol, cada rama llevando sus ramas secundarias y terciarias y así continuando hasta sus ramificaciones más delicadas, es siempre perfectamente distinta de sus cercanas. Puede acontecer que no sea evidente a primera vista a cual de las ramas que se tocan pertenece una pequeña ramificación; pero un examen más atento destierra por completo la duda. Pero ahora, llevando más lejos la analogía tomada del árbol, supongamos que, si-

multáneamente a esta divergencia continua y repetida de las ramas, se ha producido entre ellas un continuo entrecruzamiento. Supongamos que, a medida que divergían uno de otro, han partido brotes de cada una de ellas destinados a unirlas a los de una rama cercana, y que, enseguida estos dos ramos que de este modo crecen encadenados han partido nuevos brotes destinados a unirlos a otros ramos ya encadenados como ellos unos con otros, y así continuando indefinidamente. Claro es que en este caso sería imposible una clasificación definida.

Este modo de desarrollo es el símbolo grosero del de los grandes centros nerviosos. Semejantemente hay en ellos una integración que marcha *pari passu* con una diferenciación. Pero el desarrollo de las funciones sigue necesariamente el mismo curso que el desarrollo de los aparatos. De ello resulta que las funciones que llama facultades o actividades mentales, no se distinguen más que de un modo imperfecto unas de otras y que no pueda haber una clasificación de estas funciones como la hay de objetos separados. Verdad es que podemos reconocer diferencias generales como en la ramificación por entrecruzamiento arriba descrita, podemos decir, de cierta parte, que pertenece al lado izquierdo o al lado derecho, a la parte alta o á la parte baja; pero el entrecruzamiento sencillo o doble nos prohibe toda diferenciación precisa.

Después de que hemos hecho constar debidamente el hecho de que la clasificación muy general que queda posible es buena en los límites que puede extenderse y seguramente necesaria; después que hemos debidamente puesto de manifiesto el hecho de que ninguna clasificación podría ser específica, creemos poder intentar aquí útilmente un género de clasificación completamente distinta. Sirviéndonos siempre de la analogía empleada, suponga-

mos que nuestro árbol simbólico ha añadido año por año una nueva capa de ramas divergentes acompañadas de sus brotes de entrecruzamiento, y que, así establecidas las comunicaciones laterales, llegan a ser cada vez más extensas, de tal suerte, que si en la capa interna más central los pares de ramas más próximas son las que únicamente están unidas en la capa inmediatamente superior todavía a aquella pares de pares asociadas y así continuando. En este caso, cada una de las estructuras contenidas en este agregado, deberán clasificarse aparte como pertenecientes a la primera, a la segunda, a la tercera y a la cuarta capas; y si cada capa tiene una función en relación con el resto, será posible clasificar las funciones como pertenecientes cada una al primero, al segundo, al tercero y al cuarto orden.

Quizá desaparezca cualquier dificultad que el lector encuentre en la interpretación de esta exposición por analogía, si pasamos, como vamos a hacerlo al instante, al examen directo de los hechos. Este examen dará su significación a nuestro ejemplo simbólico, al mismo tiempo que recibirá de él alguna luz.

§ 480. Me bastará recordar el hecho sobre el cual hemos insistido en el capítulo sobre «la composición del espíritu», es a saber que la primera división que se presenta es la de los sentimientos y de las relaciones entre las sensaciones (llamadas comúnmente conocimientos). Yo no tengo necesidad de insistir más en este punto sobre el hecho indicado de que esta distinción, aunque fuertemente marcada, no es una distinción absoluta. Sin embargo, si nos vemos impulsados a admitir que las facultades mentales no pueden distinguirse de buenas a primeras más que imperfectamente unas de otras, nos encontramos en situación de discernir una profunda diferencia entre los

modos de conciencia, en los cuales los estados sensibles mismos la ocupan de una manera predominante y aquellos en los cuales la conciencia está dominada de una manera predominante por las relaciones que unen estos estados —de discernir, digo, una profunda diferencia entre los SENTIMIENTOS y los CONOCIMIENTOS.

Si intentamos subdividir estas dos grandes clases, encontramos que de tomar primeramente los CONOCIMIENTOS, pueden dividirse de una manera general en cuatro grandes clases inferiores.

Los conocimientos presentativos, o aquellos en los cuales la conciencia está ocupada en localizar una sensación impresa en el organismo —es decir, ocupada por la relación entre el estado mental presente y los otros estados mentales que forman la conciencia de la parte afectada, como cuando uno se ha cortado en un dedo.

Los conocimientos presentativos-representativos, o aquellos en los cuales la conciencia está ocupada por la relación entre una sensación o un grupo de sensaciones y las representaciones de las otras diversas sensaciones que acompañan a la primera en la experiencia. Esto es lo que comúnmente llamamos percepción—acto en el cual, simultáneamente a ciertas impresiones presentadas a la conciencia, se producen en la conciencia ideas de otras ciertas impresiones ordinariamente ligadas a aquélla: como cuando la forma visible y el color naranja nos conducen a dotar a este fruto de todos sus restantes atributos.

Los conocimientos representativos o aquellos en los cuales la conciencia está ocupada por las relaciones entre las ideas o sensaciones representadas, como en todos los actos de recuerdo.

Los conocimientos doblemente representativos (re-representativo) o aquellos en que la conciencia no está ocupada

por la representación de relaciones particulares que ya están presentadas a ellas, sino por el pensamiento de relaciones generales en que está comprendida la representación de estas relaciones particulares. Aquí las relaciones concretas que han sido en otro tiempo objeto de experiencia, no ya no son, en cuanto se han hecho objetos de conciencia, representadas más que incidentalmente con la relación abstracta que las formula. Las ideas que resultan de esta abstracción no representan por sí mismas experiencias reales, sino que son los símbolos que reemplazan grupos de experiencias de esta naturaleza—representan agregados de representaciones. Pueden, por consiguiente, llamarse conocimientos doblemente representativos (*re-representativos*). Claro es que el proceso de la representación doble es llevado a sus grados superiores a medida que el pensamiento se hace más abstracto.

Pasando ahora a la segunda gran clase que hemos distinguido de la primera como constituída por los SENTIMIENTOS, encontramos que se les puede dividir en cuatro clases secundarias paralelas.

Los sentimientos presentativos ordinariamente llamados sensaciones, son los estados mentales en los que, en lugar de mirar una impresión corporal como una impresión de esta naturaleza o como localizada aquí o allí, la consideramos como un placer o una pena; como, por ejemplo, cuando respiramos un perfume.

Los sentimientos *presentativos-representativos*, que abrazan una gran parte de lo que llamamos comúnmente emociones, son aquellos en los cuales una sensación o un grupo de sensaciones y de ideas excita una vasta agregación de sensaciones presentadas, en parte debidas a nuestra experiencia individual, pero que traspasan en una

mayor parte la experiencia individual en profundidad, y por consiguiente son indefinidos. Puede servir de ejemplo la emoción de terror. Al mismo tiempo que ciertas impresiones causadas sobre nuestros ojos o nuestros oídos o sobre unos y otros, se recuerdan a la conciencia innumerables sufrimientos de que tales impresiones han sido en otro tiempo antecedentes, y cuando la relación entre tales impresiones y tales dolores ha sido habitual en la raza, las ideas definidas de los dolores que ha suministrado la experiencia individual están acompañadas por las penas que resultan de la experiencia heredada, sensaciones vagas que podemos llamar representaciones orgánicas.

Los sentimientos representativos comprenden las ideas de los sentimientos clasificados atrás cuando se evocan independientemente de las excitaciones externas apropiadas. Los sentimientos así representados pueden ser sentimientos simples de la clase de los que se han nombrado al principio como sabores, colores, sonidos etc., o sentimientos implejos de la clase señalada en último lugar. Se encuentran ejemplo de ello entre los sentimientos que animan el estilo del poeta descriptivo y son evocados en el espíritu de sus lectores.

Los sentimientos doblemente representativos, grupo bajo el cual se comprenden los estados de sensibilidad más complejos, que son más bien el resultado indirecto o reflejado de las excitaciones exteriores que el resultado directo de esas mismas excitacines. El amor a la propiedad es un sentimiento de esta especie. No se despierta con la sola presencia de algún objeto especial sino por todos los objetos en general suceptibles de ser poseídos; y no viene de la sola presencia de tales objetos sino de una cierta relación ideal de estos objetos con nosotros. Resulta no de la representación de las ventajas que sacamos de la posesión

de esto o de aquello, sino de la representación de las ventajas de la posesión en general, no está compuesto de representaciones concretas sino de la idea abstracta de una multitud de representaciones concretas y así es doblemente representativo. Los sentimientos más elevados, como el de la justicia, son todavía más completamente de esta naturaleza. Aquí el estado de sensibilidad está compuesto de estados qne son por sí mismos entera o casi enteramente representativos.

Un examen crítico de estos grupos establece que no son susceptibles de una distinción definida. Esta imposibilidad de fijar límites precisos que presentan aún los dos mismos grupos primarios, se presentan mucho más evidente por los grupos secundarios y llega a ser cada vez más sorprendente a medida que uno se eleva a los grupos superiores. Si examinamos la sensación más simple o el sentimiento presentativo, no podemos desembarazarlas de sus simultaneidades representativas que están implícitas a la vez en su individualización como tal y cual y en su localización en el tiempo y en el espacio. Si pasamos a la percepción propiamente dicha, nos encontramos con innumerable gradaciones en las cuales la cantidad de elementos representados aumenta proporcionalmente con la cantidad de elementos presentados. Cuando después de haber agotado todos los elementos presentados entramos en la región de los conocimientos puramente representativos, nos elevamos por grados a representaciones dobles cada vez más altas. Otro tanto sucede con los sentimientos. La cantidad de sentimiento representativo que acompaña a un simple sentimiento presentativo es infinitamente variable; testigo la diferencia que hay entre el contacto de una piedra y el olor del heno de los cuales el primero recuerda otros sentimientos en cantidad in-

apreciable, y el segundo puede producir una onda decidida de emoción agradable. Y en la región de los sentimientos que no contienen ningún elemento presentativo, hay un tránsito gradual a aquellos en los cuales el carácter de representación doble es el más acentuado. Pero, aun reconociendo plenamente el hecho de que la conciencia es un *plexo* entreverado que no puede cortarse en partes sin incurrir más o menos en lo arbitrario; aun reconociendo plenamente ese otro hecho, de él derivado, de que la clasificación aquí esbozada presta el flanco a críticas como aquellas a que están expuestas las clasificaciones concebidas de otra manera, se debe observar que la clasificación, según su grado de aptitud representativa, aplicable a los conocimientos y a los sentimientos, se halla especialmente adaptada a nuestro designio actual. He aquí varias razones de ello.

§ 481. En primer lugar, suministra una medida de la evolución considerada bajo su aspecto más extenso.

La aptitud representativa implica un grado proporcional de *integración*. El número de estados representados ligado en el pensamiento con un determinado estado presente, crece con el desarrollo de la percepción. La validez de una generalización aumenta, en igualdad de circunstancias, con el número de percepciones integradas en esta generalización. La amplitud del pensamiento aumenta también según el número de generalizaciones cortas (cada una de ellas es representativa), integradas en una generalización vasta (que es doblemente representativa). Hay, pues, en la aptitud representativa una medida del grado de unificación del conocimiento.

Además, la aptitud representativa y la *determinación*, varían, en igualdad de circunstancias, en la misma proporción. Si un niño confunde la *p* y la *q*, o si un pintor

de muestras pone, como sucede algunas veces, los trazos gruesos de la M o de la W donde debiera poner los finos, esto supone que la representación mental de una forma presentada anteriormente, es todavía vaga; mientras que un artista que dibuja un retrato de memoria, prueba que se representa la figura con mucha netitud. Asimismo, si analizamos los errores de cálculo o de razonamiento, encontramos que nacen de los vacíos de la representación; las relaciones entre los estados de conciencia no son vistas porque la conciencia no es definida.

La aptitud representativa es también una medida de la *complejidad*. Observemos algunas de las gradaciones. He aquí un perro estúpido que no reconoce a su amo más que cuando le siente. He aquí un perro inteligente que recuerda bastante bien cómo están combinados los numerosos atributos visibles de su amo para distinguir a éste por la vista de otras personas. He aquí un médico que, además de que es capaz de esta individualización, reconoce los síntomas de una enfermedad, y que no solamente ve en su pensamiento las vísceras de su enfermo, sino también dónde está la lesión y cuál es. Si comparamos estos casos, será claro para nosotros que la aptitud de la conciencia para la representación crece al mismo tiempo que su complejidad. Además, la aptitud para la representación no mide solamente la complejidad que muestra la intricación de los elementos de la misma naturaleza, como en los matemáticos, que, de las verdades concernientes a las curvas particulares, pasan a las verdades que conciernen a los grupos de curvas, después a otros que conciernen a grupos semejantes, sino que también mide esa otra complejidad que implica la *heterogeneidad* creciente de los elementos. Testigo: el progreso realizado de la concepción que se forma un aldeano de la tierra a la que de ella se ha formado un geólogo que ha viajado.

Aplíquese, de la misma manera, lo que se acaba de decir a los sentimientos. En ellos también la integración creciente, la determinación creciente, la heterogeneidad creciente de la composición, tienen, semejantemente, por medida la extensión hasta donde han sido llevadas la representación y la representación doble. Todo esto llegará a ser evidente para quien quiera arrojar una nueva ojeada sobre las definiciones de atrás.

§ 482. Si después de haber observado cómo el grado de aptitud para la representación mide el grado de evolución, definida bajo su forma más general, observamos cómo la misma medida se aplica a la evolución mental, en cuanto, como hemos indicado, afectada, veremos también con más claridad que es propio para suministrarnos una regla general.

Es completamente evidente que el desarrollo de la percepción implica una representación de sensaciones; que el desarrollo del razonamiento simple implica una representación de percepciones, y que el desarrollo del razonamiento complejo implica una representación de los resultados del razonamiento simple. De suerte que el alejamiento, a partir de la sensación, aumenta con la elevación intelectual. Y si la génesis de las emociones se produce como hemos descrito, entonces, evidentemente, las fases son las siguientes: por de pronto, sensaciones simples, luego sensaciones combinadas con sensaciones representadas, después representaciones de estos grupos representativos, no siendo posible cada grado superior más que por un grado inferior antecedente.

Examinemos el asunto desde el punto de vista concreto; comparemos las actividades mentales del niño, del salvaje y del hombre civilizado, en sus diversos grados de cultura. Un niño que mira y se esfuerza por coger todo

lo que ve y que pone en su boca todo lo que está a su alcance, nos muestra una conciencia en la cual dominan en gran parte los sentimientos presentativos. El niño algo mayor que despedaza sus juguetes, que edifica castillos con naipes, que pega a su trompo, que amontona flores, chinas y conchas, lleva una vida intelectual puramente perceptiva; los sentimientos presentados están aquí asociados a los sentimientos representados que forman el conocimiento de las propiedades y de las acciones de los objetos ambientes, y lo que exige una representación más alta, como las pequeñas escenas a que dan lugar las muñecas y las casitas, está limitada a las acciones observadas en el interior de la misma casa. En el niño todavía mayor y en el salvaje, la representación es más extensa; sin embargo, no traspasa mucho las experiencias concretas muy vastas que han descubierto más vastas esferas de actividad. Las aventuras, los triunfos de fuerza y de destreza: he aquí lo que sumistra un alimento a la conversación del hombre no civilizado y a los castillos en el aire de la juventud; las representaciones están limitadas en la práctica a los asuntos individuales. Sólo cuando se acerca la madurez encontramos en un pequeño número de hombres civilizados un grado bastante elevado de representación para pasar a la representación doble como la que agrupa los modos particulares de la actividad humana bajo verdades generales. Si elevándonos a la actividad intelectual del tipo superior tomamos como ejemplo un hombre de Estado, encontramos que, ordinariamente, está absorto por un pensamiento altamente representativo. Para saber qué respuesta dar a un despacho es preciso imaginar un gran número de intereses y de influencias; en una medida que se proyecta, la representación de las fuerzas de los partidos de la opinión popular, de la crítica

de la prensa, influye sobre la decisión, y en un discurso que justifica esta medida, se computan los inconvenientes, las ventajas y las dificultades, cada uno de cuyos actos es una representación doble de un gran número de resultados agrupados de observaciones implejas.

Podemos volver a trazar en la otra mitad de la naturaleza humana diferencias semejantes a éstas. Con los placeres y los dolores de la sensación no hay en el niño de teta ninguna otra cosa que vagos sentimientos de regocijo, de tormento y de temor; que emociones que traspasan poco las representaciones directas de sensaciones corporales que vemos manifestadas por los tipos inferiores de animales. Emociones más complejas, como el amor a la alabanza y el amor a la propiedad, entran en juego en el niño un poco más desarrollado; son del orden de las representaciones dobles. Con posterioridad comenzamos a ver las emociones más elevadas, en las cuales entra una parte de simpatía; la preocupación de la salud de otro, ordinariamente bastante rara en los primeros años de la vida, se manifiesta con más frecuencia. Las razas humanas inferiores siguen de una manera permanente en esta fase primitiva. Las emociones doblemente representativas excitan raramente en ellas otra cosa que un sentimiento de justicia completamente rudimentario. Pero en el hombre civilizado o en general en cualquiera forma superior de la humanidad civilizada, la pasión por el bien público, llevada a las veces hasta los sacrificios personales más absolutos, llega a ser un rasgo frecuente. Aquí los pensamientos altamente re-representativos producen emociones altamente re-representativas. Desdeñando las cosas simples que les rodean y que casi únicamente interesan al vulgo, los espíritus más desarrollados por el lado de la emoción como los que están más desarrollados por

el lado de la inteligencia, están llenos de imágines en las cuales llega a su máximum el grado de representación doble.

§ 483. Así, pues, en los capítulos siguientes, en los cuales tenemos que sacar, de principios generales, los corolarios particulares concernientes a la naturaleza humana en su evolución social, el grado de aptitud representativa será nuestra medida-tipo del grado de evolución.

En el próximo capítulo medirèmos por este medio los rasgos dominantes del desarrollo intelectual en cuanto afecta a la civilización y es afectado por ella. En los capítulos subsiguientes trataremos de la misma manera del desarrollo emocional que acompaña al desarrollo intelectual.

CAPITULO III

DESARROLLO DE LAS CONCEPCIONES

§ 484. Durante las primeras fases del progreso humano, las circunstancias, en cuyo medio viven las familias errantes y las pequeñas aglomeraciones de familias, suministran experiencias comparativamente limitadas en número y en variedad, y, por consiguiente, no puede haber en este momento ningún ejercicio considerable de las facultades que adquieran el conocimiento de las *verdades generales* que se desprenden de numerosas verdades particulares.

Que se suponga la repetición perpetua de la misma experiencia; entonces la potencia de la representación está limitada a la representación en idea de esta experiencia. Que se den dos experiencias diferentes frecuentemente repetidas, y llega a ser desde entonces posible discernir en sus representaciones lo que tienen de común; de acto que implica todavía que la facultad representativa puede sostener las dos representaciones presentadas a la conciencia; aptitud que no puede, a su vez, tener nacimiento más que después de los numerosos retornos de las dos representaciones. De un modo semejante, es claro que, sólo después que se han recogido numerosas experiencias de diferente naturaleza, pero marcadas con alguna relación común, puede darse el primer paso hacia la



concepción de una verdad más alta en generalidad que esas mismas diferentes experiencias.

Digo con intención el *primer paso*, porque una sola serie de semejantes comparaciones no suministra la conciencia de una verdad de un grado más general. Es preciso que se hayan recogido otras series de experiencias particulares, entre las cuales se disciernen otras relaciones constantes antes de que llegue a ser posible una concepción semejante, porque una concepción semejante no puede ser disociada de otro modo de una serie particular de experiencias diferentes y mirado como una verdad perteneciente a una clase de verdades presentadas separadamente en otras series.

Cada paso en este sentido implica un gran aumento del poder de representación. Evidentemente también, el hábito de representarse verdades en un grado débil de generalidad debe continuarse largo tiempo y las estructuras nerviosas correspondientes desarrollarse mucho antes de que muchas verdades generales de este orden puedan representarse de manera que se haga comprensible la verdad todavía más general que les es común, puesto que esto implica una representación de representaciones.

Síguese, por consiguiente, de lo dicho que, en el curso del progreso humano, las ideas no pueden nacer más que en la medida en que las condiciones sociales hacen más numerosas y más variadas a las experiencias, mientras que al mismo tiempo se observa que las condiciones sociales mismas presuponen algunas ideas generales. Cada paso adelante hacia una generalidad de ideas más elevadas ofrece un medio de mejorar y de extender las cooperaciones sociales, y cada uno de estos pasos hace las experiencias más numerosas, más variadas, más complejas y procediendo de un campo más extenso. Y entonces, cuando están or-

ganizadas las experiencias correspondientes, nace la posibilidad de ideas todavía más elevadas en generalidad y como una nueva evolución social.

§ 485. Una potencia de representación poco desarrollada supone una falta de aptitud para reconocer los procesos que emplean un largo tiempo en completarse; no se perciben las *secuencias largas.*

Los hombres inferiores que no distinguen los intervalos de tiempo más que por las migraciones de los animales y la floración de las plantas, y no son siquiera capaces de contar bastante bien el tiempo para medirlo por lunas a alguna distancia en el pasado, no tienen ningún medio de calcular secuencias más largas que las de las estaciones. Y la vida que llevan no les suministra ningún motivo para cálculos de esta especie. Por lo mismo que se reunen, por lo mismo que se congregan en comunidades capaces de acumular experiencias tradicionales y para el momento de conservar recuerdos, los hombres pueden encontrar ventajas en establecer conexiones entre antecedentes y consecuentes, separados por un largo intervalo de tiempo, por ejemplo, los que se presentan en la naturaleza ambiente, en la vida individual, en los asuntos sociales.

Aquí, pues, como antes, la aptitud para la representación de pensamientos capaces de comprender los procesos naturales que no se acaban más que en largos períodos, no puede tener nacimiento más que por grados a medida que la civilización marcha, la facultad en vía de crecimiento y las condiciones favorables a este crecimiento que ejercen perpetuamente acciones y reacciones recíprocas. Sólo después de una reunión considerable de observaciones deliberadas puede haber una concepción del año astronómico en cuanto periodo definido que vuelve con regularidad. Sólo después que ha llegado a ser fácil la numeración y se

ha constituído un estado social donde se han conservado registros de un género particular, pueden obtenerse concepciones definidas que abrazan varios años, no siendo todavía susceptible de un conocimiento anticipado la duración de la misma vida humana.

Como la longitud de las secuencias previstas depende de la longitud de las secuencias traídas nuevamente a la memoria; como unas y otras dependen de la larga continuación de las condiciones sociales favorables que hacen a la vez posibles los recuerdos y las facultades capaces de reunir en haz los fenómenos objetos de los recuerdos, esto es lo que vemos fácilmente en la ciencia y más especialmente en la astronomía. Y lo que aquí es verdad lo es en principio general.

De lo dicho resulta que el hombre primitivo no tiene más que muy poca *previsión* y no muestra ninguna tendencia a proveerse para contingencias lejanas. Hasta el momento en que el desarrollo social haya permitido registrar los acontecimientos de manera que se puedan reconocer las contingencias lejanas; hasta que la sociedad esté unida de manera que no se les pongan trabas a las medidas adoptadas por el descubrimiento de las contingencias lejanas, no se puede cultivar la facultad de concebir los resultados lejanos con la vivacidad requerida para emplear las medidas oportunas. La aptitud del pensamiento para la representacion que hace posible la ligazón entre una causa actual y un efecto alejado en el tiempo, no puede acrecentarse sino poco a poco, al mismo tiempo que las facilidades ofrecidas por una sociedad organizada para unir en la experiencia esta causa y este efecto. Sólo poco a poco las anticipaciones sobre el porvenir pueden llegar a ser eficaces para contrabalancear las impulsiones inmediatas.

§ 486. Experiencias que se han hecho cada día más numerosas, más variadas, más heterogéneas y más complejas a medida que el progreso de la civilización le suministra la ocasión y desarrolla las facultades requeridas para apreciarlas, tienden siempre a extender las posibilidades del pensamiento y a disminuir la rigidez de la creencia: aumenta la *modificabilidad de la creencia.*

Como se ha dicho en el § 253, «la evolución mental, a la vez intelectual y emocional, puede medirse por el alejamiento a partir de la acción refleja». En la acción refleja, que es la acción de los aparatos nerviosos que efectúan coordenaciones en pequeño número, simples y frecuentemente repetidas, el estado nervioso consecuente sigue irresistiblemente al estado nervioso antecedente, y esto no solamente porque la descarga sigue un canal perfectamente abierto al paso, sino también porque no hay otro canal en que el paso sea igualmente posible. De este grado, en que la vida psíquica está restringida de una manera automática en los límites más estrechos, hasta los grados superiores, en que la complejidad nerviosa creciente permite una variedad creciente de acciones y hace posibles combinaciones nuevas, el proceso se prosigue sin cambiar denaturaleza; y se prosigue sin cambiar de naturaleza, a medida que pasamos del estado salvaje al del hombre civilizado. Porque allí donde la vida suministra experiencias raras y poco variadas—allí donde la esfera restringida en que se agita no deja nada que conjeturar de las numerosas combinaciones de fenómenos que se encuentran en otra parte, el pensamiento sigue irresistiblemente uno u otro de los canales en pequeño número que las experiencias le han abierto —, no puede determinarse a tomar otra dirección cualquiera, supuesto que le faltan otros canales. Pero, a medida que la civilización que marcha aporta a cada

hombre experiencias más numerosas, así como también montones de experiencias adquiridas por otros hombres en el presente y en el pasado, las conexiones de ideas multiplicadas que de ello resultan, implican posibilidades de pensamientos también siempre multiplicadas. Las convicciones, en un gran número de casos, pierden su fijeza. Otras causas, que las causas a que ordinariamente se ha recurrido, llegan a ser concebibles; otros efectos pueden imaginarse siguiéndose una variabilidad creciente de opinión. Esta modificabilidad de opinión alcanza su máximun en los hombres sometidos a una alta cultura, cuyas numerosas experiencias contienen numerosos descubrimientos de errores y cuyo pensamiento está dotado de un poder de representación bastante grande para tener habitualmente presentes las diversas posibilidades de error, como constituyendo una razón general para buscar nuevas claridades y someter sus conclusiones a una nueva revisión.

Si arrojamos una ojeada sobre la serie de los diferentes modos de pensamiento que presenta la civilización, comenzando por el salvaje, que asaltado por la idea imaginaria de que un objeto es un encanto o un presagio, permanece en seguida firmemente fijo en esta creencia, y concluyendo por el hombre de ciencia, cuyas convicciones inquebrantables cuando tiene la conciencia de una evidencia largamente acumulada, son, sin embargo, bastante flexibles para cambiar allí donde la evidencia, aunque abundante, no es todavía aplastante, veremos cómo un aumento de libertad en el pensamiento es simultánea con la actitud representativa superior que acompaña a los más altos grados de evolución mental.

§ 487. Además de que es relativamente simple, relativamente pobre y relativamente rígido, el pensamiento

se halla todavía marcado en sus fases más humildes por otro carácter, cual es el de que está limitado a concepciones concretas: *las concepciones abstractas* le son imposibles.

Si se considera de nuevo lo que se ha dicho más arriba referente al orden necesario de los grados ascendentes, que van de un pequeño número de grupos restringidos de experiencias a grupos compuestos de aquellos, en el cual se distinguen verdades de una gran generalidad, y así continuando, a grupos cada vez más extensos, se verá que, allí donde las experiencias son simples y poco variadas, los términos del pensamiento deben ser cosas y acciones particulares. Sólo cuando vienen a reconocerse hechos generales presentados en común por un gran número de hechos particulares, pueden nacer concepciones que tengan un carácter proporcional de abstracción—concepciones que ofrecen la particularidad de que el objeto del pensamiento no es ya un objeto o una acción, sino un rasgo común a varios—. A un objeto o a una acción evocadas en la memoria para servir de ejemplo a un atributo o a una relación, se junta la conciencia de un conjunto heterogéneo en medio del cual se encuentra también, resulta de ello que este atributo o esta relación tiende a disociarse en la conciencia de cada uno de los miembros del conjunto. Una vez que se han hecho familiares estas abstracciones del primer grado, se manifiesta la posibilidad de una abstracción del segundo grado—la posibilidad de reconocer verdades más abstractas comunes a varias de estas verdades menos abstractas—. Cada paso adelante de esta especie, que, como vemos, implica un más alto grado de representación simple y de representación doble, es una más completa emancipación de la conciencia con relación a sus estados concretos primitivos. Los términos del pensamiento no son ya cosas particulares y actos particula-

res realizados por ellos; los caracteres generales de las cosas y de las clases de las cosas mismas, y las fuerzas generales puestas en juego por ellas, se conciben cada vez más distintamente, consideradas separadamente de las acciones particulares.

Después de un cierto período de este progreso, la concepción de una *propiedad* y de una *causa* llega a ser posible de imposible que era. Hasta que se hayan abstraído de las cosas que las poseen un gran número de propiedades particulares, no puede obtenerse nada semejante a la concepción de una propiedad en general considerada separadamente de las propiedades particulares; y solamente después que se han separado en el pensamiento un gran número de causas particulares de las clases de acciones que les sirvan de ejemplos, es como puede formarse alguna noción de una causa general.

Será evidente, por consiguiente, que el pensamiento primitivo que a cada consecuente concreto asigna un antecedente concreto (si llega a asignarle una) no lo hace por elección, sino por necesidad. Es preciso que haya una acumulación de experiencias más numerosas, más variadas, más heterogéneas; es preciso que haya un aumento gradual correspondiente de la organización y de la facultad correlativa que tiene el pensamiento de representarse las cosas antes de que puedan obtenerse los órdenes, aun los más humildes, de estas concepciones que distinguimos como científicas. De un modo semejante, es claro que las concepciones que distinguimos como religiosas, pasan necesariamente por escalones paralelos. Del demonio, que es pensado por el salvaje bajo una forma tan concreta como el enemigo contra el cual combate, hasta la conciencia más abstracta de una potencia universal a la cual han llegado un pequeño número de hombres dispersos, hay un

progreso que sólo puede hacer posible el desarrollo de las facultades producido por la marcha de la civilización.

§ 488. Experiencias como las que son recibidas por el hombre primitivo no suministran más que muy pocos datos para la concepción de la *uniformidad* que se manifiesta en las cosas o en sus relaciones. La noción de semejanza que nos parece tan sencilla es una noción gradualmente alcanzada por el proceso de abstracción que acompaña a la aptitud del pensamiento para la representación y las impresiones cotidianas que experimenta el salvaje no suministran los elementos de esta noción más que imperfectamente y en un pequeño número de casos.

De todos los objetos ambientes—árboles, piedras, montañas, estanques, nubes, etc.—la mayor parte difieren en magnitud, en forma, en color o en todas esas cosas a la vez, y pocos se acercan tanto que su semejanza haga la distinción difícil. Aun entre los animales de la misma especie, las diferencias son ordinariamente bastante notables; y aun en el caso de que los individuos se asemejen en el más alto grado, acontece raramente que durante su vida, o después de su muerte, se presenten en actitudes que sean exactamente las mismas. Entre los olores, los sabores, los colores y los sonidos emitidos por seres vivientes, hay, es verdad, aproximaciones íntimas; pero es raro que no se las pueda distinguir los unos de los otros. Sólo en un desarrollo gradual de las artes que acompaña los grados ascendentes de la civilización, se producen experiencias frecuentes de líneas perfectamente rectas que comportan una aposición completa; suministran así las percepciones de igualdad y desigualdad.

La vida salvaje está todavía más desprovista de experiencias que engendran la concepción de la uniformidad en la sucesión. Las secuencias observadas de hora en

hora y de día en día nada tienen de uniformes; su diferencia es con mucho su rasgo más aparente. Por más que las piedras que se lancen y las flechas que se disparen presenten ciertas uniformidades de secuencia; por más que, después del ascenso, haya el descenso, y después del movimiento, el reposo, las relaciones de los fenómenos no son con todo las mismas en ambos casos; las alturas alcanzadas, las curvas descritas y los tiempos empleados, son evidentemente desemejantes. Y puesto que, como hemos demostrado, una relación general no llega a ser susceptible de ser pensada separadamente del gran número de relaciones particulares que la manifiestan, sino a medida que se desarrolla la facultad de abstracción, sólo a medida que las experiencias cultivan esta facultad llegan a ser recognoscibles; en cuanto uniformidades, las uniformidades de secuencia aun de naturaleza simple. La concepción no puede extenderse más que mucho más tarde a las secuencias de duración más largas y a aquellas que tienen antecedentes y consecuentes más complejos. Si se exceptúan ciertos movimientos mecánicos bastante raros, hay muy poca regularidad en los acontecimientos que constituyen objeto de experiencias. Los animales perseguidos por la caza no se conducen dos veces exactamente de la misma manera. Los individuos de la tribu se conducen más o menos diversamente bajo condiciones semejantes y cada uno es más o menos cambiante. Por más que cada especie de plantas suministre sus frutos de año en año en épocas poco diferentes, sin embargo, a falta de una medida astronómica de las estaciones, una regularidad como la que ofrecen no es distintamente apreciable. Y las secuencias astronómicas mismas, aunque ofrezcan una gran regularidad a las razas civilizadas que han registrado y analizado los movimientos de los cuerpos ce-

lestes, no se dejan ver de los hombres no civilizados, porque lo que hay de evidente en la semejanza de los movimientos cotidianos está oscurecido por su desemejanza. De suerte que si consideramos la vida humana primitiva en su conjunto vemos que la *multiformidad* de secuencia es más bien que la uniformidad de secuencia la noción que tiende a engendrar.

Si después de esta mirada sobre las circunstancias originales en que se encuentra la raza, examinamos las circunstancias aportadas por la civilización, veremos que, según el grado en que la práctica de las artes desarrolla la idea de *medida*, la conciencia de la uniformidad puede esclarecerse. Porque sólo después que el uso de los instrumentos destinados a medir las longitudes ha hecho familiares las ideas de igualdad y desigualdad, que el uso de groseros medios para medir los intervalos de tiempo ha dado las ideas distintas de duraciones iguales y desiguales y que el uso de la balanza ha hecho definida la conciencia de pesos iguales y desiguales, sólo entonces pueden surgir los materiales necesarios para la concepción de la uniformidad de acciones y de secuencias que ahora nos parece tan natural.

Y si no pueden desprenderse uniformidades particulares y clases de uniformidades, sino a medida que en el progreso de la civilización y de las artes las generalizaciones y las abstracciones se multiplican al mismo tiempo que se desarrollan las facultades capaces de comprenderlas, sigue siendo todavía durante largo tiempo imposible la concepción de la uniformidad en general, que es la abstracción de un gran número de uniformidades particulares.

Así la creencia en un orden inmutable, la creencia en la *ley* que está difundida hoy entre los hombres más

cultos en toda la extensión del mundo civilizado, es una creencia de que es absolutamente incapaz el hombre primitivo. No sólo le faltan las experiencias que le suministrarían materiales para esta concepción, sino que también es incapaz de pensar ni siquiera una ley, con menos razón la ley en general. La aptitud indispensable del pensamiento para la representación no puede adquirirse más que por la herencia de los aumentos acumulados de esta facultad sucesivamente organizados, y aun ahora no es poseída en alto grado más que por una muy pequeña minoría.

§ 489. El progreso que hace el pensamiento o *determinación*, es uno de los efectos concomitantes de la aptitud progresiva para la representación que hace posible una extensión creciente de la generalización y de la abstracción y facilita las concepciones resultantes de relaciones constantes de coexistencia y de secuencia.

Las condiciones suministradas por la marcha hacia adelante de la civilización, al hacer posible la noción de uniformidad, hacen al mismo tiempo posible la noción de *exactitud*. Hasta que las medidas del espacio, del tiempo y de la fuerza estén en uso, no hay nada que pueda cultivar la conciencia del ajustamiento definido. Las semejanzas percibidas por el hombre primitivo, que raramente alcanzan la perfecta igualdad que las artes nos colocan en situación de realizar, no difieren netamente para él las ideas de exactitud y de inexactitud. Y lo que es verdad de los atributos comparados, lo es todavía más de las relaciones comparadas. A falta de procedimientos para medir el tiempo y la fuerza, no puede establecerse entre las causas y los efectos nada que se asemeje a conexiones específicas. Las únicas conexiones específicas observables son las que unen los atributos de cada especie de animales, y

estos mismos atributos presentan variaciones que luchan contra la concepción de exactitud.

En consecuencia, el hombre primitivo no dispone más que de pocas experiencias capaces de cultivar en él la conciencia de lo que llamamos *verdad*. El lenguaje mismo muestra cuán unida estrechamente con la conciencia que cultiva en nosotros la práctica de las artes, se halla esta idea. Decimos una verdadera superficie de la misma manera que decimos una verdadera teoría. La exactitud indica la perfección de un aparato mecánico, así como también el perfecto acuerdo entre los resultados de nuestros cálculos. Rectitud, dirección, derechura, son palabras que se aplican lo mismo a los asuntos y a la conducta, que a los objetos sensibles, y se llama tortuosa lo mismo a una política trapacera, que a una línea sin regularidad. Las nociones generales de acuerdo y de desacuerdo, se aplican igualmente a dos líneas cuya longitud se compara, que a dos relatos de un acontecimiento y, por consiguiente, por la falta de experiencias que nos suministran esta noción general, son imposibles la exactitud de pensamiento y la precisión de lenguaje. No puede existir el hábito de expresar las cosas de una manera definida, como tampoco la comprobación de las aserciones ni el sentido exacto de la diferencia que separa el hecho de la ficción.

§ 490. La credulidad es un acompañamiento inevitable de este estado mental primitivo: el *escepticismo* y el *criticismo* no pueden llegar a ser habituales. Mientras no haya concepciones generales claras ni concepciones abstractas claras, y mientras las ideas de ley, de causa y de verdan sean todavía rudimentarias, no puede haber más que nociones vagas de probabilidad y de improbabilidad. Nociones tales no se desarrollan más que paralelamente con las nociones que acabamos de examinar.

Porque hasta que experiencias multiplicadas hayan hecho familiares ciertas relaciones generales, no puede haber en el pensamiento nada que pueda luchar contra una relación anómala cualquiera que venga a afirmarse. En la proporción en que se adquieren las concepciones de uniformidad y de ley se pueden producir concepciones opuestas de cosas en desacuerdo con la uniformidad y la ley; hasta que la conciencia de la causalidad se haya hecho distinta, no puede haber ninguna antítesis distinta entre acontecimientos que tengan causas conocidas y acontecimientos que no tengan causas conocidas—lo que es natural y lo que, considerado como sobrenatural, es creído con facilidad igual.

El criticismo, por consiguiente, aun ese criticismo espontáneo que distingue la verdad evidente de la falsedad evidente, no llega a ser habitual más que mientras se desarrollan las potencias intelectuales en general, e inversamente, el desarrollo de las potencias intelectuales que implica la ayuda del criticismo. Y si no puede establecerse el hábito del criticismo espontáneo sino en tanto que crezca por su parte la aptitud del pensamiento para la representación, este hábito debe nacer mucho antes que pueda obtenerse la aptitud del criticismo consciente y deliberado, puesto que esta aptitud implica experiencias doblemente representadas, no solamente de uniformidad, de ley, de causa, etc., sino también errores numerosos que se han descubierto e investigaciones metódicas que se requieren para descubrirlos.

§ 491. En los grados más bajos de la evolución mental, la imaginación es débil y adquiere fuerza a medida que se extiende el progreso intelectual; esto es lo que ya hemos dicho al anticipar que cada paso adelante del progreso intelectual implica un incremento de la aptitud

para la representación. Con todo, aquí esta verdad debe exponerse en términos más familiares, porque es idea corriente la de que las razas menos adelantadas están en más alto grado dotadas de imaginación que las razas más adelantadas. Una de las confusiones de pensamiento que por sí misma es un ejemplo de una insuficiencia de la facultad representativa, se encuentra en la creencia de que la superstición implica una imaginación activa, y que la la de la decadencia de la superstición tiene por causa la restricción del vuelo de la imaginación.

Esta confusión de pensamiento ha sido sostenida por la oposición habitual de la prosa y de la poesía, del hecho y de la ficción. Muchas obras de literatura de las más difundidas están llenas de relatos conocidos por falsos y las obras que presentan personajes, aventuras, etc., puramente ficticios se encuentran por ello distinguidas como frutos declarados de la imaginación; se ha establecido una asociación entre la idea de imaginación y la de no-realidad; asociación de donde resulta que la imaginación es poderosa en todas partes donde la realidad sea débil, y, por consiguiente, que un pueblo que desarrolla y admite en su creencia las concepciones más alejadas de la realidad, manifiesta por ello la más alta imaginación. Sin embargo, después de lo que se ha dicho arriba, será evidente que la evolución mental que acompaña a la civilización, hace a la imaginación más viva, más exacta, más comprensiva y más rápida. Como ya hemos mostrado, el hábito de pensar bajo forma de objetos concretos y los actos que nos muestran las supersticiones primitivas son un acompañamiento necesario de un desarrollo mental rudimentario y, como acabamos de ver, la credulidad que suponen tales supersticiones no puede decrecer sino en tanto que las experiencias estén organizadas en concepciones más nume-

rosas, más generales, más abstractas, más exactas—concepciones en las cuales la cantidad de cosas adornadas o imaginadas es mayor y su representación relativamente clara.

La aceptación de una proposición en desacuerdo con un hecho evidente, implica una imagen mental de la relación afirmada o una imagen mental de la relación conocida con la cual está en desacuerdo esta afirmación, tan débiles que no es percibida la incompatibilidad de la una con la otra. Si por ejemplo, un cochero de punto, siguiendo el hábito de sus compañeros en lugar de seguir dos hermosas calles anchas que están en ángulo recto sigue un zig-zag rectangular que tiene la dirección general de la diagonal, su creencia errónea de que tal es el camino más corto implica que imagina bastante débilmente las relaciones de extensión para no ver que la suma de una serie de las líneas cortas del *zig-zag* debe ser igual a una de las líneas largas mientras que la suma de la otra serie de las líneas cortas del zig-zag debe ser igual a la otra línea larga. Su error no resulta de un exceso, sino de una falta de imaginación. Y así de los demás casos. Un espíritu supersticioso imagina tan vagamente las cosas maravillosas que oye referir que le escapan las contradicciones que implican; pero, precisamente en la proporción en que los objetos y las acciones se imaginan claramente con todos sus caracteres cualitativos y cuantitativos, aumenta la dificultad de creer que pueda encontrarse lo que es contrario a la experiencia, y en la misma proporción es rechazada la superstición.

§ 492. Un nuevo rasgo de desarrollo del poder intelectual parece merecer que se hable de él aquí. Como continuación de la presente sección, señalaré una distinción de una importancia considerable: la que existe en-

tre la *imaginación reproductiva* y la *imaginación constructiva.*

Volvamos a la doctrina de que el grado de evolución intelectual puede medirse por el grado de alejamiento a partir de la acción refleja; recordemos cómo, en la acción refleja, las combinaciones de los estados psíquicos están limitadas a las que permiten las conexiones organizadas y veremos que, en los hombres primitivos, la imaginación puede raramente traspasar la reminiscencia, esto es, un límite muy estrecho. Mientras que los únicos canales del pensamiento son los que se han establecido por experiencias relativamente simples y de especies poco variadas, las representaciones apenas pueden ser otra cosa que las repeticiones de las sensaciones en su orden original. Pero, a medida que las experiencias crecen en número, en complejidad y en variedad; a medida que se desarrollan las facultades capaces de abrazar sus representaciones en toda su amplitud, toda su multiplicidad y toda su diversidad, el pensamiento deja de estar restringido a los canales establecidos. Cuando la conciencia está habitualmente ocupada por agregados muy complejos de ideas que están ligados a otros agregados de la misma especie de maneras muy diversas y por lazos bastante flojos, nace la posibilidad de combinarlos de otro modo del que son dados por la experiencia. Adquiriendo una libertad mayor, a medida que alcanzan las fases más altas de complejidad y de diversidad, el pensamiento adquiere tal agilidad que, mediante la ayuda de las más leves sugestiones—de las más leves impulsiones precedentes de circunstancias accidentales—sus estados altamente complejos entran en combinaciones que hasta entonces nunca se habían formado, y así es como de ello resultan concepciones que llamamos *originales.*

Por consiguiente, durante las primeras fases de la

evolución humana, la imaginación, como es casi exclusivamente reproductiva, es casi incapaz de desarrollar ideas nuevas. En la esfera, que será más tarde la de la literatura, su actividad está limitada al relato de los acontecimientos pasados, y las generaciones suceden a otras generaciones sin invenciones ni descubrimientos. Con el progreso de la civilización, se encuentran cada vez con más frecuencia pensamientos originales. La literatura y el arte no son ya enteramente reproductivos; el conocimiento, al dejar de consistir exclusivamente en relatos recibidos de los antepasados, aumenta por la adición de nuevas verdades adquiridas por imaginaciones originales y la industria, dejando los procedimientos transmitidos en otro tiempo, sin modificación de edad en edad, marcha a procedimientos que son inventados con una abundancia creciente en correlación con concepciones ignoradas hasta el día.

De la imaginación reproductiva, que es la facultad más antigua y la menos desarrollada, pasamos, pues, entre los pueblos más civilizados, a la imaginación constructiva—o, por mejor decir, en un pequeño número de hombres diseminados entre los pueblos más civilizados—. Esta, que es la facultad intelectual más alta, constituye el fondo de todos los órdenes elevados de perfección intelectual. Y aquí, hay que reconocerlo, podemos ver cuán errónea es otra de las menores corrientes respecto de la imaginación. Muy lejos de que la imaginación constructiva sea, como se supone comúnmente, un don peculiar del poeta o del autor de obras de ficción, cabe preguntar si el hombre de ciencia digno de tal nombre no posee de ella una cantidad todavía mayor. Mucha de la imaginación desplegada en la descripción de escenas y en el relato de aventuras, tanto en prosa como en verso, perte-

nece a la imaginación reproductora—extraordinariamente viva, quizá, y distinguida por la emoción que la acompaña, pero que todavía no tiene más que en pequeño grado el carácter constructivo que suponen las reordenaciones de objetos y de acciones semejantes a las del caleidóscopo. Sólo elevándonos al punto aquel donde, bajo las exterioridades superficiales de las cosas, personas y acciones, se nos representan las particularidades de carácter y las combinaciones de sentimientos incesantemente cambiantes, donde esas manifestaciones tienen su fuente, es donde vemos en ejercicio la imaginación constructiva en alto grado. Y el poder constructivo de esta especie de imaginación no es probablemente mayor en grado (aunque muy diferente en naturaleza) que aquel por el cual son descubiertas las verdades más importantes de la ciencia—por estar más alejadas de las experiencias sensibles las representaciones simples y dobles implícitas en el descubrimiento de estas verdades.

§ 493. La evolución intelectual, paralela en la humanidad a la evolución social, de la que es a la vez causa y efecto, es, bajo todos sus aspectos, un progreso de la potencia de representación del pensamiento. Porque consisten en representaciones más extensas, más definidas, más variadas, más implejas que las concepciones de la inteligencia desarrollada, es por lo que se distinguen de las de la inteligencia no desarrollada. Y es así porque tienen el carácter común que hay entre ellas en toda la serie de sus fases ascendentes: el *consensus* que hemos descrito.

Solamente cuando el progreso social acarrea experiencias más numerosas y más heterogéneas, es cuando pueden desprenderse ideas generales de las ideas particulares y cuando puede adquirirse la facultad de pensarlas. Las relaciones constantes de los fenómenos en

el tiempo, que el salvaje no puede observar más que en secuencias rápidas, no pueden establecerse para las secuencias lentas antes de que se haya organizado la sociedad. Antes, pues, de este momento, la aptitud del pensamiento para la representación, necesaria para abrazar largos períodos, y las conexiones de fenómenos que presentan, no encuentra en manera alguna materia para ejercitarse. La extensión de las experiencias que producen asociaciones de ideas más abundantes y más variadas, disminuye la rigidez de la creencia multiplicando las posibilidades del pensamiento; y esta plasticidad creciente del pensamiento, que acompaña a la aptitud creciente para la representación continua, a medida que la civilización se desarrolla, haciendo las creencias más modificables, y precipita así los cambios intelectuales y sociales. El progreso en la actitud del pensamiento para la representación, hace posible un progreso en la facultad de abstracción; propiedades particulares y relaciones particulares, llegan a ser concebibles separadas de las cosas que las manifiestan; en seguida las concepciones de propiedad en general y de relación en general, llegan a ser concebibles, y, a medida que llegan a ser más claras, llega a ser más fácil pensar las cosas según la manera científica, como resultados de fuerzas que actúan bajo condiciones determinadas. Semejantemente a la facultad de abstraer, marcha adelante la facultad de reconocer las uniformidades, no siendo éstas reconocibles más que cuando las relaciones esenciales son abstraídas de sus simultáneas no esenciales; y cuanto más se multiplican las uniformidades reconocidas, llega a ser más posible la concepción misma de la uniformidad, que conduce a la concepción de una ley universal. El hábito de discernir las semejanzas de conexión del medio de los fenómenos que las encubren,

nos suministra una apreciación del acuerdo exacto; las nociones de unidad y de conformidad, obran y reobran una sobre otra, y así se desarrolla la idea de verdad simultáneamente a la idea de correspondencia. Hasta que el hecho considerado como una coincidencia entre una relación establecida y una relación que se ve existir, se haya distinguido claramente de la ficción, en la cual la coincidencia haya sido contradicha o no ha sido mostrada de ninguna manera; hasta que se haya establecido el hábito de hacer comparaciones para comprobar la coincidencia afirmada, no puede nacer el hábito de dudar; el criticismo y el escepticismo no pueden existir bajo una forma clara más que cuando se han adquirido las ideas de exactitud y de verdad; de suerte que la credulidad no puede disminuir más que cuando el desarrollo intelectual alcanza una altura considerable. Este progreso en el poder, que tiene el pensamiento de representarse los objetos; que trae consigo concepciones más generales y más abstractas; que abre la ruta a las concepciones de uniformidad y de ley; que provoca simultáneamente las ideas de hecho exacto y verificado; que hace, de este modo posible, la práctica del examen deliberado y de la comprobación, y que, al mismo tiempo, concurre a transformar la creencia, hasta entonces repentina y fijada para siempre, en una creencia formada con menos rapidez y más modificable, es el desarrollo de lo que comúnmente llamamos imaginación. Mientras que en los grados más bajos de la inteligencia, los objetos y los actos concretos contenidos en el círculo más estrecho de experiencia, son los únicos reproducidos en el pensamiento, y que la imaginación es casi exclusivamente reproductora, el desarrollo de las concepciones que acabamos de indicar, que implican un vuelo cada vez más vasto de pensamientos, cada vez más numerosos,

más heterogéneos, más complejos, y ligados conjuntamente en combinaciones más variadas y menos coherentes, hace posibles nuevas combinaciones de pensamientos; la imaginación se eleva a la forma constructiva, y hay una originalidad creciente que se aplica a la vez a las artes industriales, a la ciencia y a la literatura.

Este *consensus* en el desarrollo de las concepciones es, a buen seguro, un *consensus* orgánico. Hay entre ellas una dependencia recíproca análoga a la que existe entre las funciones de las vísceras; ninguna de ellas puede realizarse eficazmente sin que las otras se realicen eficazmente. Cuán necesario es este *consensus*, es lo que podemos ver bien entre los menos cultos de nuestra propia sociedad, y particularmente entre las mujeres de los rangos inferiores.

Los rasgos reunidos que los caracterizan son los siguientes: adoptar muy rápidamente creencias que tienen en seguida mucha dificultad en abandonar; sus pensamientos están llenos de experiencias particulares y puramente personales a las cuales se junta un pequeño número de verdades generales que, por otra parte, tienen una generalidad poco extensa. Si se expresa ante ellos cualquiera concepción abstracta, no pueden separarla del caso concreto; son inexactos en su manera de obrar como en su manera de hablar, y hasta detestan la precisión; continúan haciendo las cosas como se les ha enseñado, sin imaginar nunca métodos mejores, por más que se les presenten como por sí mismos; imaginar una hipótesis y razonar sobre esta hipótesis, es algo incomprensible para ellos, y así les es imposible suspender deliberadamente su juicio y de pesar las razones en pro y en contra. Así, pues, los rasgos intelectuales, que son en el hombre primitivo los resultados, no solamente de la limitación de

las experiencias, sino también del poco desarrollo de las facultades correspondientes, pueden volverse a encontrar en medio de nosotros en casos en que la vida relativamente pobre en experiencias no ha cultivado esas facultades hasta el punto en que son susceptibles de serlo en nuestro tipo.



CAPITULO IV

LENGUAJE DE LAS EMOCIONES

§ 494. Antes de dar un esbozo del desarrollo emocional que acompaña, como el desarrollo intelectual esbozado en el capítulo precedente, a la evolución social, debemos considerar las diferentes maneras con que los seres humanos influyen los unos sobre los otros. Además de los efectos que los signos y las palabras conscientemente empleadas permiten ejercer sobre el intelecto unos de otros, hay efectos más profundos en su origen, mucho más potentes y en cierto sentido más importantes, que producen inconscientemente sobre la sensibilidad unos de otros, por las manifestaciones físicas que acompañan a los sentimientos. La primera clase de efectos operados por el lenguaje propiamente dicho no es lo que aquí nos ocupa; pero debemos explicar brevemente la segunda clase, esto es, los efectos operados, por lo que metafóricamente se llama lenguaje de las emociones.

Ya en los datos de la psicología, en los capítulos sobre «la estimulación nerviosa y la descarga nerviosa» y sobre la cesto-fisiología, hemos establecido las bases de las cuales vamos a tener necesidad. No haremos más que aplicar a los casos particulares los principios establecidos en este momento en general.

§ 495. Todo sentimiento periférico o central—sensación o emoción—es el simultáneo de una sacudida ner-

viosa y el resultado de una descarga nerviosa que tiene sobre el cuerpo dos efectos, el uno general y el otro particular.

He aquí cuál es, como se ha explicado más atrás, el efecto general. El movimiento molecular desprendido por un estímulo cualquiera en cualquier centro nervioso tiende siempre a derramarse a lo largo de las líneas de menor resistencia en la extensión del sistema nervioso, excitando otros centros nerviosos y suscitando otras descargas. Los sentimientos de todo orden, lo mismo los moderados que los violentos, que de instante en instante se elevan en la conciencia, son los correlativos de ondas nerviosas, que se engendran sin cesar y que sin cesar repercuten en la extensión del sistema nervioso, la descarga nerviosa perpetua, constituída por las ondas perpetuamente engendradas que afectan a la vez a las vísceras y a los músculos voluntarios e involuntarios.

Al mismo tiempo cada especie particular de sentimiento—sensación o emoción—como localizada en un aparato nervioso especializado que tiene relaciones determinadas con ciertas partes del cuerpo, tiende a producir sobre éste un efecto que es particular. La particularidad puede ser muy simple y constante, como en el estornudo, o puede ser compleja y variable en amplios límites, como en las acciones que expresan la cólera. Pero, con todas las reservas, es incontestable que hay una cierta especialización de la descarga, que comunica un cierto carácter distintivo a las modificaciones corporales por las cuales está acompañado cada sentimiento.

Por consiguiente, en el estudio del lenguaje de las emociones tenemos que reconocer dos clases de efectos: los de la descarga difusa y los de la descarga restringida. Y, además, esta segunda clase debe distinguirse en otras

dos: los efectos indirectos y los efectos directos; los unos, que tienen lugar sin motivo, y los otros, que se manifiestan por acciones sometidas al imperio de un motivo.

§ 496. La descarga difusa que acompaña a un sentimiento de cualquier especie que sea, produce sobre el cuerpo un efecto que indica simplemente la existencia de un sentimiento sin designación de su especie, el efecto, por ejemplo, de la excitación muscular. Del ligero extremecimiento causado por un contacto en una persona dormida, hasta las contorsiones de la angustia y los brincoteos de la alegría, existe una relación reconocida entre la cantidad de sentimiento agradable o desagradable y la suma de movimiento engendrado. Si por un momento prescindimos de las diferencias, vemos que, en razón de las descargas nerviosas que todos implican, los sentimientos tienen el carácter común de causar una acción corporal, cuya violencia está en proporción de su intensidad. Vemos el rechinamiento de dientes, los visajes y la contracción de los puños, acompañar los dolores corporales lo mismo que a la rabia. Los cabellos se erizan en la cólera lo mismo que en la desesperación. Se baila de alegría como se patalea de cólera; análogos efectos se producen en la angustia moral que en la exaltación deliciosa. Si queremos comprender cuan esencial es esta relación general, no tenemos más que recordar que se manifiesta en todo el reino animal. Por la violencia de sus movimientos en el combate o en la carrera, juzgamos que un animal está bajo el imperio de un sentimiento violento, de una especie cualquiera, sufrimiento, cólera, terror o cosas semejantes, y que cuando los movimientos son saltos sin objeto y carreras circulares, está poseído de un sentimiento de placer.

Entre los músculos habitualmente excitados por las

descargas difusas se encuentran los de los órganos vocales, a la vez los músculos respiratorios y los músculos que contienden la laringe. De ahí el hecho de que el sentimiento en general, sin distinción de naturaleza, está indicado ordinariamente por sonidos que son tanto más fuertes cuanto es más violento. Los gritos que acompañan al sufrimiento corporal, no pueden distinguirse en sí mismos de los que acompañan al dolor del alma, y hay gritos de angustia como hay gritos de voluptuosidad. La ansiedad como la alegría prorrumpen en exclamaciones; y con frecuencia, los ruidos que hacen los niños en sus juegos, dejan a sus padres en la duda de si su causa es el dolor o el placer. En conformidad con la misma ley, síguese que los sonidos que se producen al mismo tiempo que los sentimientos difieren de los sonidos ordinarios, no solamente estrépito, sino también en altura, apartándose de todos los medios de una manera más marcada a medida que aumenta el sentimiento. También se debe notar aquí que esta relación se muestra por los animales. Los sonidos que hacen oir son siempre signos de la presencia de un sentimiento agradable o doloroso y de la misma manera varían con el sentimiento en intensidad y en elevación.

§ 497. Si el rasgo más notable de la descarga difusa que acompaña a un sentimiento de cualquier naturaleza que sea es que produce una contracción proporcionada en fuerza a la intensidad del sentimiento, hay otro menos saliente, es a saber que, en iguales circunstancias, afecta a los músculos en razón inversa de su importancia y del peso de las partes a que están asociados y, por ello, suministran una indicación complementaria de su cantidad. Supóngase que una onda débil de excitación nerviosa se propaga uniformemente en el sistema nervioso; la parte de esta onda que se descargue en los músculos señalará

más su efecto allí donde la suma de inercia que vencer sea menos considerable. Los músculos que son gruesos y que no pueden manifestar los estados de excitación a que son conducidos más que haciendo mover las piernas u otras masas pesadas, no suministrarán en manera alguna signos, mientras que los pequeños músculos y los que pueden moverse sin tener que sobrepujar resistencias considerables, responderán visiblemente a esta onda débil. Se sigue necesariamente cierto orden de excitación para los músculos que sirven para marcar la fuerza de la descarga nerviosa y del sentimiento que la acompaña.

Observemos, por de pronto, cómo los animales que nos son más familiares, nos suministran ejemplos de esta verdad. En un perro todavía en reposo, los músculos que mueven la cola de uno y otro lado, son de los que pueden producir un movimiento perceptible después de la más pequeña resistencia, y también un ligero movimiento lateral de la cola es la indicación más visible de un ligero sentimiento agradable. Asimismo, en el gato, la movilidad relativa de la cola le hace capaz de suministrar, desde un principio, la indicación del sentimiento naciente, siendo un signo de placer su mayor o menor elevación, y un signo de inquietud las oscilaciones que ejecuta de lado. Vemos en el caballo la caída de las orejas, que son una de las partes más móviles de su cuerpo, es una señal de una irritación casi inmediata que va a ser, sin duda, seguida sobre el terreno, de una coz. Otro tanto puede decirse de los movimientos de la cola de un pajarito y del erizamiento del moño de un papagayo.

En el hombre esta ley suministra ejemplos más variados. Por de pronto, porque los músculos de la cara son relativamente pequeños y están insertos en partes más fáciles de mover, es por lo que la cara es tan buen índice de

la cantidad de sentimiento—encontrándose sus indicaciones excepcionalmente fáciles de leer gracias a la falta de pelos. Observemos los hechos. Prescindiendo de las diferencias cualitativas de las contracciones de los músculos faciales, inferimos de sus diferencias cuantitativas, diferencias en la intensidad de los sentimientos. Una cara perfectamente tranquila, es considerada como significativa de la ausencia de sentimiento, supuesto que no tenemos ninguna razón para sospechar la disimulación que resulta de una detención intencional de los movimientos naturales. Una contracción muy ligera de los músculos con un pliegue de los ángulos exteriores de los ojos que puede juntarse con un movimiento apenas perceptible de los músculos que alargan la boca, implica la existencia de una onda débil de sentimiento agradable, debida quizá a un pensamiento pasajero. Que aumente el placer, la sonrisa se dibuja, y si continúa creciendo, la boca se entreabre, los músculos de la laringe y de las cuerdas vocales se contraen y los músculos relativamente extensos que rigen la respiración, al entrar en acción, aparece la risa. Si la excitación llega a ser todavía más fuerte en los efectos de la descarga nerviosa que se desprende, se seguirá el mismo orden general; los movimientos de la cabeza y los de las manos, que se ejecutan facilmente, vienen antes que los de las piernas y del tronco, que exigen más fuerza. De suerte que la intensidad del sentimiento agradable sin consideración a su naturaleza, se encuentra indicado no solamente por la cantidad de contracción muscular, sino también por su distribución. Otro tanto cabe decir del sentimiento penoso. Prescindamos por un momento de la desemejanza de los combinaciones de contracciones que tienen, como veremos, una causa diferente; las señales de desagrado que la cara suministra, nos muestran una gra-

dación paralela. Una ligera aproximación de las cejas se reconoce como signo de fastidio. Si llega hasta el frunci miento se comprende inmediatamente que revela una contrariedad positiva. Si se junta a contorsiones de la boca y a las veces con la acción de los músculos temporales que hace que rechinen los dientes, denota la cólera. Y entonces, por más que los músculos vocales y respiratorios sufran una acción diferente de la que sufrirían bajo el efecto de un sentimiento agradable, la ley es la misma porque denuncian excitaciones más fuertes por los movimientos de masas mayores. Cuando, en fin, se llega al furor, los efectos producidos sobre los miembros y el cuerpo en general conservan el paralelismo. Otro tanto cabe decir en el fondo de las demás formas del sentimiento desagradable. Que se eleve de un simple pellizco hasta el dolor corporal más agudo o que recorra las gradacciones que conducen del disgusto a la más profunda tristeza, vemos que comenzando por los pequeños músculos faciales, los sufrimientos positivos y emocionales afectan progresivamente músculos más numerosos y considerables para concluir quizá por excitar la risa histérica o sardónica y contorsiones violentas.

Se encontrará una comprobación de este principio general si se observa que explica otra serie de indicaciones que no es del todo explicable en la hipótesis corriente; que estos músculos de la cara que denuncian el sentimiento han sido destinados especialmente a la expresión. Me refiero a las indicaciones de los estados espirituales suministrados por los movimientos de las manos y de los pies. Tocar el tambor con los dedos en la mesa es una señal de impaciencia reconocida, y con frecuencia uu estado de placer que sobrepuja apenas al equilibrio indiferente, se denuncia por un movimiento de los dedos de la misma na-

turaleza, pero más suave. Ahora, estirar y desgarrar algo que se tiene en la mano, como un guante, por ejemplo, denuncia comunmente una agitación que no es, en modo alguno, visible de otra manera. Hacer pitos con los dedos es también una acción muscular fácil que indica con frecuencia una oleada de ideas alegres que no encuentra por el momento otra salida. Esta relación se vuelve a encontrar en los movimientos de los pies. Balancear el pie libre cuando las piernas están cruzadas una sobre otra, expresa un buen humor general y a las veces impaciencia; impaciencia que, llegando hasta la contrariedad, se revela por una rápida patada sobre el suelo. En estos casos la expresión del sentimiento por los movimientos de las extremidades se confirma el mismo principio común, es a saber, que los músculos que manifiestan menos resistencia para moverse, son los primeros que denuncian la excitación que se eleva.

§ 498. De las descargas difusas o no restringidas pasemos a las descargas restringidas. Los efectos especiales que producen son en parte debidos a las relaciones establecidas en el curso de la evolución entre sentimientos particulares y series particulares de músculos puestos ordinariamente en juego para su satisfacción y debidos en parte a las relaciones cercanas que unen las acciones musculares y los motivos conscientes que existen en el mismo momento.

Por la descarga restringida que resulta de conexiones neuro-musculares heredadas, el lenguaje natural de una de las clases más importantes de sentimientos se diferencia del de otra clase. Porque la descarga restringida que exteriormente indica cualquier sentimiento particular, es una descarga que excita parcialmente los músculos que el sentimiento emplea durante su acción positiva. En el § 213

se ha notado que el estado emocional que provoca una acción de cualquiera naturaleza, es una excitación parcial de los sentimientos que acompañan a una acción de esta naturaleza, y se ha dado por razón que esto se muestra por el lenguaje natural de los sentimientos. «El temor, cuando es fuerte, se expresa por gritos, esfuerzos por escapar, palpitaciones, temblores, y estas manifestaciones son precisamente las que acompañan al sufrimiento real del mal temido. La pasión destructiva se manifiesta en los ojos por una tensión general del sistema muscular, por rechinamiento de dientes y el movimiento de avance de las uñas, por la dilatación de los ojos y de las narices y por gruñidos, todo lo cual no son más que formas debilitadas de las acciones que acompañan a la muerte violenta de la presa.» Nos resta especificar aquí de una manera más completa las acciones indicadas de esta suerte y determinar cómo se explica por ellas la expresión de las pasiones en los seres humanos.

En la extensión del reino animal, los sentimientos desagradables son más frecuente y más diversamente excitadas durante el antagonismo. En los tipos de animales inferiores, el antagonismo implica de ordinario el combate con todas sus contiendas y sus sufrimientos. Por más que en el hombre haya muchas fuentes de sentimientos penosos distintos que el antagonismo, y por más que el antagonismo mismo no termine en el combate más qne cuando es llevado al extremo, con todo, como entre los tipos inferiores de donde derivamos el antagonismo, es el acompañamiento más común y más notable del sentimiento penoso y, como continúa acompañándole muy generalmente en la raza humana, se ha establecido desde el origen una relación entre el sentimiento penoso y las acciones musculares que ordinariamente entraña el antagonis-

mo. De ahí, esas simultaneidades exteriores del sentimiento penoso que constituyen lo que llamamos su expresión y resultan de contracciones musculares nacientes de la especie de las que acompañan al combate real.

Pero ¿cómo explica esto la primera y más general marca del sentimiento penoso, el fruncimiento de cejas? ¿Qué tiene que ver el antagonismo y el combate con esa corrugación de las cejas que, cuando es ligera, puede indicar un sufrimiento insignificante o una pequeña contrariedad, y que cuando es acentuado puede tener por causa un dolor corporal intenso, o un disgusto violento, o una cólera extremada? La respuesta a estas preguntas no es evidente; pero, cuando se la encuentre, será satisfactoria.

Si queremos ver un objeto lejano cuando el sol está en su fuerza, colocamos la mano por cima de los ojos, y en los trópicos esta atenuación de la luz en el ojo destinada a obtener más netitud en la visión, es mucho más necesaria que aquí. A falta de sombra proporcionada por la mano o por un sombrero, el esfuerzo para ver claramente bajo un sol brillante está siempre acompañado de la contracción de los músculos de la frente que baja las cejas y las extiende hacia adelante, haciéndolas servir así para el mismo uso que la mano. El uso de un estuche de madera de corredera para el telescopio, destinado a proteger el objetivo contra la luz lateral, y especialmente contra los rayos del sol, da el sentido de la contracción de las cejas cuando la reverberación impide la visión. Ahora, si nos fijamos en que durante los combates de los animales superiores que ejecutan diversos movimientos de ataque y de defensa, el éxito depende, en una amplia medida, de la rapidez y de la claridad de la visión; si recordamos que la destreza de un tirador de armas se revela

en parte por su facultad de descubrir instantáneamente el signo de un movimiento que va pronto a verificarse de manera que pueda prepararse o guardarse o servirse de él para la ofensiva, y que entre los animales, como por ejemplo, entre los gallos que riñen, la atención con que se espían uno a otro, muestran cuan importante les es adivinar prontamente, el uno del otro sus movimientos, será evidente que una leve mejora de la visión, conseguida por un medio de apartar el ojo de los rayos del sol, puede ser con frecuencia de una gran importancia, y allí donde los combatientes son casi iguales, determinar la victoria. No hay verdaderamente necesidad de inferir estas cosas *a priori*, porque de ello tenemos una prueba, *a posteriori*; en los asaltos es una desventaja reconocida el tener el sol de frente. De ahí, podemos inferir que, durante la evolución de los tipos de que el hombre es el heredero más inmediato, debe haber sucedido que los individuos, en los cuales la descarga nerviosa que acompaña a la excitación del combate, causaba una contracción extraordinaria de los músculos de la frente, tenían en iguales circunstancias, más probabilidades para conseguir la victoria y dejar una posteridad, la supervivencia de los mejor dotados, tendiendo a establecer y a acrecentar esta particularidad en sus descendientes. Se puede encontrar un apoyo para esta inducción en el hecho de que el macho del mono antropoide más formidable que tiene dientes caninos, casi iguales a los del tigre, con mandíbulas y músculos temporales proporcionados, es notable por una enorme cresta huesosa supra-orbital, por cima de la cual, según se dice, extiende, cuando está irritado, un pliegue de piel cubierta de pelos; que de este modo produce un fruncimiento, esto es, una sombra eficaz. Pero, ¿por qué esta señal de furor ha de ser también una marca

de dolor físico o moral? No podemos responder más que, puesto que los dolores físicos y morales, están en la vida de los animales inferiores y en la del hombre, ligados de una manera indisoluble a los otros hechos que acompañan al combate, sus efectos fisiológicos están entremezclados con los efectos fisiológicos del combate; por más que el dolor, no menos que el furor, viene a excitar en gran número las acciones musculares que, en el origen, se han establecido por sí mismas para favorecer el éxito en la lucha. Yo pienso que las leyes de la asociación justifican esta conclusión.

Otro rasgo de la cólera, cuya significación fisiológica no es a primera vista evidente, es la dilatación de las narices. Pero puesto que el combate implica un gran gasto de fuerza, puesto que un gran gasto de fuerza exige una rápida aireación de la sangre, y puesto que esta necesita, no solamente que los pulmones estén puestos en actividad, sino también que las vías aéreas estén muy abiertas, tiene que acontecer que una distribución de la descarga nerviosa llevándola sobre los músculos dilatadores de las narices debe dar una ventaja y debe estar, en iguales circunstancias, desarrollada por la supervivencia de los mejor dotados. Comprenderemos claramente la utilidad de una tal relación neuro-muscular si recordamos que cuando, durante el combate, la boca está llena por una parte del cuerpo del adversario que ha sido cogido, las narices llegan a ser el único paso que puede servir para la respiración, y que entonces, su dilatación es particularmente útil.

Apenas hay necesidad de observar que el choque y rechinamiento de los dientes, y la retirada de los labios, son señales de cólera establecidas de la misma manera, porque evidentemente, estos movimientos resultan de ex-

citaciones inferiores en grado, pero semejantes en naturaleza a aquellas por las cuales los animales inferiores al hombre, y el hombre mismo, combaten. La misma verdad se aplica al cierre de los puños.

§ 499. Se mostraría sin dificultad que las expresiones suministradas por la voz de las pasiones destructoras se explican de la misma manera. Hemos visto que, antes de elevarse a un alto grado, la descarga difusa excita, entre los otros pequeños músculos, los que ponen en juego el aparato vocal, y que en seguida, a medida que la descarga se hace más fuerte, los sonidos llegan a ser, no solamente más fuertes, sino también más divergentes de la altura media. Una vez dadas estas tendencias como resultantes necesarias de la estructura neuro-muscular, se desarrollarán y se modificarán de manera que sirvan para la preservación individual. De ahí la explicación del gruñido. En un animal como el perro, que tiene que defenderse contra otros animales de la misma raza, suponemos solamente una tendencia automática a producir un sonido cuando se suscita una emoción; desde entonces un individuo en el cual la descarga nerviosa afecta a los músculos vocales de manera que provoque en la laringe un tono de una profundidad no acostumbrada, y excita así en un perro que se acerca la asociación establecida por la experiencia entre un tono profundo y un golpe recibido de un adversario furioso, semejante individuo causará la alarma en el perro que se acerca. Al apartar así a otros perros, particularmente cuando devore una presa, este individuo la aprovechará; la tendencia y la aptitud para producir un sonido bajo en tales ocasiones se acrecentará en la posteridad y el gruñido llegará a ser un signo bien establecido y bien comprendido de cólera—que servirá, por fin, de una manera consciente como de una amenaza.

Evidentemente, en el hombre existen relaciones aliadas con aquéllas. Tenemos las palabras «gruñido» y «rugido», que sirven comúnmente para describir la expresión vocal de una cólera más o menos decidida. Los juramentos pronunciados con una pasión profunda son pronunciados sobre el tono de la base profunda. Una imprecación murmurada entre dientes lo está siempre en un tono bajo. Y en todas las multitudes la indignación se hace ordinariamente manifiesta por rugidos.

Que la cólera se expresa también vocalmente por notas agudas es un hecho cuya verdad está fuera de duda. Como ya se ha dicho, una onda naciente de sentimiento que causa una tensión creciente en los músculos puede ajustar el aparato vocal a tonos de una altura o de una profundidad crecientes, que implican unos y otros una tensión muscular tanto más fuerte cuanto mayor sea la distancia a partir del medio. Por consiguiente, puede producirse uno u otro extremo, y con frecuencia se deja súbitamente el uno por el otro. La razón probable por la cual la cólera en su principio se sirve de los tonos más bajos y emplea, cuando llega a ser violenta, los tonos más altos, es que los tonos más bajos de la voz media son emitidos con menos esfuerzos que los tonos más elevados por cima de ella, y que, por consiguiente, implicando un exceso mayor de descarga nerviosa, los tonos más elevados son naturales a la pasión más violenta. Una nueva razón para creer que sea así, es que la misma oposición subsiste en los otros sentimientos—que mientras que un gruñido implica un dolor corporal o moral que no es intenso, la intensidad de uno o de otro dolor está implícita en un grito o en una nota aguda.

Explicaciones parecidas pueden darse de los fenómenos del *timbre*, que también complica las manifestaciones

vocales del sentimiento. La cualidad de la voz que caracteriza un estado sereno es la que se produce por las cuerdas vocales en un estado de flojedad relativa, y el carácter más sonoro de los tonos que expresan un sentimiento más fuerte, que concluyen a la larga por esa resonancia metálica que indica una gran pasión, implica una tensión creciente de las cuerdas vocales.

§ 500. Además de estos diversos caracteres del lenguaje de las emociones, en cuanto causado fisiológicamente en un principio por descargas nerviosas difusas, en seguida por descargas nerviosas restringidas no dirigidas de una manera consciente, hay otros producidos por descargas nerviosas restringidas dirigidas por motivos deliberados. Estos complican comúnmente las manifestaciones emocionales, haciendo su interpretación más difícil. Me refiero más especialmente a las restricciones intencionalmente aportadas a las acciones de los órganos externos con el propósito de ocultar o de disfrazar los sentimientos. Los sentimientos secundarios que provocan esta disimulación tienen un lenguaje que les es propio; este lenguaje es, en multitud de casos, leído con facilidad aun por las inteligencias ordinarias, y los hombres de penetración rápida saben leerlo en casos en que es comparativamente muy discreto.

Algunos de los más comunes de estos caracteres son aquellos en los que toman parte las manos. Frecuentemente una agitación que no se muestra con claridad sobre la cara, se denuncia por débiles movimientos de los dedos—se arrollará o desarrollará la punta de un mandil—, o bien todavía un estado de mala vergüenza bastante oculto, por otra parte, se indica por la dificultad evidente que se experimenta en encontrar colocación para las manos. De un modo semejante el dolor o la cólera,

cuyos signos ordinarios son conscientemente suprimidos, pueden indicarse por los puños que se cierran. En los movimientos de la fisonomía misma se encuentran algunas modificaciones del mismo origen. El hecho de que la compresión de los labios acompañe comúnmente a la cólera cuando no es violenta, tiene probablemente su causa original en un esfuerzo que se hace para impedir que los labios se retiren atrás y se enseñen los dientes, movimientos que son espontáneos en la cólera naciente. Y además parece probable que esos estiramientos de los músculos faciales que denuncian algunas veces la agitación, resultan de fracasos momentáneos en el esfuerzo que hacemos para impedir las acciones musculares apropiadas a los sentimientos presentes. Encontramos una forma de este lenguaje natural secundario del sentimiento que nace de esfuerzos intentados para velar el lenguaje natural primitivo en ciertas relaciones entre la posición de los ojos y la de la cabeza. Cuando miramos un objeto colocado cerca de nosotros de lado, se obtiene el ajustamiento necesario de la mirada, parte volviendo la cabeza, parte volviendo los ojos, permaneciendo los dos movimientos, el uno con relación al otro, en proporción casi regular. Movimientos ejecutados según esta proporción llegan a ser, pues, el acompañamiento natural de la curiosidad franca. Si ahora se desea ver algo de un lado del campo visual, sin dejar suponer que se ve este objeto, se experimenta una tendencia a impedir el movimiento tan aparente de la cabeza y de ejecutar el ajustamiento exigido enteramente con los ojos, que se encuentran, por consiguiente, vueltos por completo de un solo lado. Así, cuando los ojos se vuelven de un lado mientras que la cara se vuelve de otro, obtenemos el lenguaje natural de lo que llamamos el carácter socarrón.

§ 501. Hay una nueva serie de complicaciones que he dejado por completo en silencio; por de pronto, porque habría introducido confusión en mi exposición si la hubiera mencionado más pronto, y luego, por que, como tiene un origen muy diferente, cae bajo una ley diferente y casi opuesta. Me refiero a los esfuerzos operados por los sentimientos sobre el sistema vascular, sobre el aflujo de sangre que sigue en los centros nerviosos y sobre la génesis de la energía nerviosa resultante. En numerosos casos, los efectos secundarios producidos de esta suerte, obran en sentido contrario a los efectos descritos atrás, y no es raro que los cambie de todo en todo.

La acción refrenadora del nervio *vago* sobre el corazón, parece ser causa dominante de estas complicaciones. Cuando el sentimiento, sea corporal o mental, agradable o desagradable, es muy intenso, el nervio *vago*, sobreexcitado, detiene la acción del corazón y causa el síncope. Vemos aquí que, a concecuencia de la detención repentina del curso de la sangre en el cerebro y la cesación repentina de las descargas nerviosas, los músculos se relajan y el cuerpo cae; el sentimiento, en lugar de causar un acrecentamiento en la acción muscular, paraliza por completo los músculos. Bien comprendida esta explicación del caso extremo, llega a ser fácil la explicación de los demás casos. Cuando un sentimiento violento que obra sobre el nervio *vago* no detiene absolutamente el corazón, sino que solamente lo hace latir con más lentitud y más débilmente o las dos cosas a la vez, tiene que resultar de ello una postración muscular que es más o menos grande según que el efecto producido sobre el corazón, sea mayor o menor. Y así, debe haber un conflicto entre la excitación directa del sistema muscular por una descarga que aumenta con el sentimiento y la relajación indirecta de ese

mismo sistema, causada por la debilitación de la circulación en los centros nerviosos y en los mismos músculos.

Dos clases de manifestaciones exteriores se encuentran así explicadas. La primera y más simple, es la disminución de la fuerza. La postración causada por un gran disgusto, el enervamiento que sigue a la extrema desesperación, la inercia casi absoluta que produce el espanto, son ejemplos de este efecto. Es este un efecto que se manifiesta tanto por la pérdida de la fuerza de los músculos vocales, como por la pérdida de cualquiera otra fuerza. Porque mientras que en el momento en que las pasiones no han detenido todavía la acción del corazón, se expresan por gritos y gestos; cuando se produce la postración del corazón, hay debilidad de la voz al mismo tiempo que desaparición general de las fuerzas. La otra clase de manifestaciones, comunmente simultánea de ésta, se encuentra en los temblores que provocan las emociones violentas. Que la causa general de este nuevo rasgo es la misma, es cosa que veremos si recordamos que el temblor es una señal de una desaparición de la descarga nerviosa gastada en otra parte. Habitualmente, la mano pierde sn firmeza en la última parte de la vida cuando se van las energías. Después de una enfermedad debilitante queda más o menos temblorosa. En la embriaguez, la postrac on crónica nerviosa debida a la sobreexcitación, se manifiesta semejantemente en que vierte su brevaje al llevarle a los labios. La parálisis es un efecto todavía más notable de la misma naturaleza, que resulta asimismo de la falta de descarga nerviosa. Porque es fácil ver que este defecto, en sus diversos grados, produce las diferentes intensidades del temblor y el entrechocamiento. La actitud de la pierna extendida se sostiene por las contracciones de músculos que tiran unos de otros más o menos directa-

mente. Si los músculos opuestos reciben simultáneamente ondas de movimiento molecular con bastante rapidez para que cada onda llegue antes de que haya cesado el efecto de la precedente, el miembro se sostiene firme. Pero si la génesis de la energía nerviosa falta en este punto, si las ondas sucesivas no llegan a todos los músculos regularmente, sino que ya la una, ya la otra, no proporciona más que un saldo insuficiente, sus estados respectivos de contracción llegan a ser variables; un flexor cuya tensión no está compensada por el extensor correspondiente, causa un movimiento en un sentido; después el extensor, que recibe una descarga renovada, causa un movimiento en otro sentido, de donde resultan oscilaciones cuya magnitud está en proporción de la longitud de los vacíos en las descargas nerviosas. Al mismo tiempo, los órganos vocales pueden afectarse de la misma manera; el antagonismo equilibrado de sus músculos, al sufrir interferencias, la voz se hace temblorosa. De ahí el rasgo común de las pasiones que alcanzan cierto grado de intensidad. La rabia, lo mismo que el temor, causa temblores; los órganos vocales, como las manos, pierden frecuentemente su firmeza bajo la influencia de las pasiones. Hay un gran temblor propio de la gran ansiedad y de la espera, y la voz puede llegar a ser temblorosa de gozo cuando este gozo es vivo, o de emoción tierna si esta emoción es fuerte. De ahí el carácter expresivo dramático del *trémolo* en el canto; carácter tan expresivo que los cantantes propenden a emplearlo con más frecuencia que lo que debieran.

Y aquí podemos notar que, a consecuencia de este doble modo de acción de los sentimientos violentos, hay frencuentemente una mezcla de las dos series de efectos ejercidos sobre el sistema muscular, algunos efectos que

implican el acrecentimiento de las contracciones que se producen al mismo tiempo que otros efectos que implican la disminución. El enervamiento de la pasión violenta puede encontrarse junto con un violento gasto de fuerzas y como vemos en las notas trémulas, puede haber una falta parcial en el equilibrio muscular de los órganos vocales al mismo tiempo que los músculos están bastante fuertemente contraído para producir sonidos resonantes.

Deben señalarse influencias de otro orden, que ejercen los sentimientos violentos sobre el sistema vascular. Me refiero a los manifestados por los cambios de color, la rubicundez y la palidez. Mientras que las ondas de energía nerviosa se propagan en el resto del sistema nervioso, marchan por los nervios vaso-motores que son aptos en consecuencia para producir sobre los vasos sanguíneos efectos que varían con las variaciones de los sentimientos. El calibre de cada arteria se cambia de dos maneras opuestas por las descargas que vienen de dos fuentes, las unas aportadas por la fibra que viene del sistema cerebro-espinal, y las otras, aportadas por la fibra que viene del sistema simpático, y el calibre se modifica también por la presión de la corriente que las contracciones del corazón envían a la arteria. Así, las ondas de influencia nerviosa que son los correlativos de los sentimientos, pueden alterar los diámetros de las arterias de diversas maneras según que afecten más a la una o a la otra de las series de fibras y según que exciten o abatan al corazón, causando ya esa rubicundez que implica la dilatación de las arteriales y ya la repentina palidez debida a su contricción, o en otros términos, a la falta de aflujo sanguíneo. De ahí la razón por la cual, no solamente en diferentes personas, sino en la misma persona, en diferentes momentos, una pasión puede manifestarse ya por la rubicundez, ya la palidez.

§ 502. Penetrar más adelante en las manifestaciones de la emoción, nos apartaría del objeto de este capítulo. Hemos dado bastantes ejemplos para hacer comprender la doctrina que tenemos aquí a la vista.

Hemos visto que, en virtud de la ley general de la acción neuro-motriz, cada sentimiento tiene por concomitante, primero una descarga nerviosa difusa que excita los músculos en general, incluso los que mueven los órganos vocales, en un grado proporcional a la fuerza del sentimiento y que, por consiguiente, la actividad muscular, al aumentar de intensidad, llega a ser el lenguaje natural del sentimiento cuando aumente de intensidad, cualquiera que por otra parte, sea la naturaleza del sentimiento. Un concomitante secundario del sentimiento en general cuando aumenta de intensidad, es, como hemos visto, una excitación producida por la descarga difusa al principio en los pequeños músculos ligados a partes fácilmente movibles en seguida en los músculos, más numerosos y más gruesos, que mueven partes más pesadas y finalmente en todo el cuerpo. Con ello obtenemos una nueva medida natural del sentimiento prescindiendo de toda consideración de su naturaleza. Pasando de las descargas difusas a las descargas restringidas, hemos indicado cómo, en el curso de la evolución, se ha establecido una conexión entre los plexos nerviosos en los cuales se ha localizado un sentimiento cualquiera y las series de los músculos puestos habitualmente en juego para la satisfación de este sentimiento. De donde resulta que el nacimiento de este sentimiento se manifiesta por una contracción parcial de los músculos que causan las apariencias exteriores llamadas el lenguaje natural de ese sentimiento. Hemos observado, además, que, entre estas descargas restringidas, algunas derivadas de una manera consciente, complican con fre-

cuencia las apariencias al superponer, a los efectos primarios, ciertos efectos secundarios que resultan de esfuerzos intentados para ocultar los efectos primarios, efectos secundarios que sin embargo constituyen por sí mismos un lenguaje natural de los sentimientos suprimidos que suponen una interpretación parcial. En fin, hemos visto que puesto que la descarga nerviosa afecta, cuando el sentimiento es excesivo, al sistema vascular, entra entonces en juego una causa indirecta para deprimir la acción muscular que tienden a neutralizar la causa directa que la excita, la operación simultánea de estas causas antagónicas que producen una mezcla de efectos donde predominan ya los unos ya los otros.

No hay, pues, fundamento asignable a la noción corriente que de las coordenaciones especiales se han designado para la expresión del sentimiento. La hipótesis de la evolución nos suministra aquí como en cualquiera otra parte, una solución adecuada de los hechos. En el fondo de los aparatos neuro musculares tales como se han desarrollado por el comercio del organismo con su medio es donde deben encontrarse las causas de todas sus manifestaciones. Por la combinación en proporciones y en grados siempre cambiantes de las descargas generales particulares conscientemente dirigidas, etc., se producen resultados de una alta complejidad que difieren más o menos en cada individuo, en cada uno de sus estados constitucionales. Lo que hemos inferido *a priori*, lo encontramos *a posteriori*, series cambiantes de apariencias que tienen ciertos caracteres comunes juntas con series de apariencias que tienen menos rasgos, comunes y menos variables.

Ahora que hemos encontrado que en la naturaleza de las cosas se han formado conexiones entre los sentimientos internos y las manifestaciones exteriores, podemos proseguir nuestra investigación y preguntarnos lo que de ella resulta en las relaciones de los individuos unos con otros.

CAPÍTULO V

SOCIABILIDAD Y SIMPATÍA

§ 5o3. Si estudiamos los hábitos de los animales de diferentes especies con el propósito de descubrir lo que hace que los individuos de ciertas especies vivan separadamente, y que los de ciertas otras vivan juntos, encontraremos dos grupos de causas que se unen o se oponen de diferentes maneras y en diferentes grados. Hay dos funciones de la más alta generalidad: la conservación del individuo y la conservación de la raza, a las cuales pueden subordinarse todas las demás funciones particulares. Cada una de estas dos funciones determina, por su parte, el que los hábitos sean solitarios o sociales, o en parte solitarios y en parte sociales. Porque, según las circunstancias en que se encuentre la especie en el respecto del alimento y de la propagación, será ventajoso para ella, ya uno de estos hábitos, ya el otro, ya hasta su adopción alternativa. Un pequeño número de ejemplos aclararán lo que anticipo.

Para un animal que viva de la presa, que coge y mata a sus víctimas sin ayuda de nadie, le es ventajoso vivir solo, sobre todo si su presa está muy dispersa y se guarda atentamente o vive oculta. La vida en manada sería, en este caso, una desventaja positiva. De ahí la tendencia de de los grandes carnívoros, y también de los pequeños, que tienen una presa débil y distribuída en un vasto espacio,

a llevar una existencia solitaria. Hay otros, como los lobos y sus congéneres, que, atacando a presas grandes, encuentran ventaja en obrar en común, y la vida en manada llega a ser, en parte, su estado habitual. Entre los herbívoros, la vida en manada es general, por la razón de que la distribución de su alimento no les hace la dispersión decididamente ventajosa, mientras que le están aseguradas ciertas ventajas por la vida en común, entre otras, que los ojos y los oídos de todos los miembros de una manada pueden emplearse en descubrir el peligro, y así, a la aproximación de un enemigo, cada miembro de la manada tiene más probabilidad de ser advertido a tiempo para escapar que si estuviera solo. Evidentemente, desde entonces, y bajo tales condiciones alimenticias, cualquiera variedad de las especies herbívoras que han tenido una tendencia a que sus miembros tomen juntos su alimento bajo la mirada unos de los otros, habrá encontrado más probabilidades de supervivencia, y la vida en manada se arraigará después de establecida.

Las aves suministran ejemplos familiares de la génesis de estos hábitos, en cuanto conducen a la conservación del individuo, y de otra parte, a la conservación de la raza. Notemos, por de pronto, las diferencias aportadas por las diferencias de especies y las diferencias de alimentación. Las águilas y los halcones tienen hábitos solitarios, y lo mismo cabe decir de los mochuelos y de las garzas reales, mientras están buscando su alimento. La más corta reflexión mostrará que ninguna de estas especies encontraría la menor ventaja en cazar en concierto, sino que, al contrario, perdería considerablemente. De otra parte, entre las aves que viven de granos y de insectos, distribuídos de manera tal, que cada ave no tuviera sino poco o ningún beneficio en separarse por completo de las otras,

vemos una tendencia a vivir en bandada. Esta tendencia no es, sin embargo, uniforme—algunas especies la manifiestan durante todo el año; otras no la manifiestan más que durante una parte del año. La diferencia se debe a las necesidades de la especie en el respecto de la conservación raza. En efecto, consideremos la diferencia que hay entre las grullas, que viven en bandada todo el año, y las aves más pequeñas, que, aunque reunidas en bandada durante el invierno, se dispersan durante la estación de los amores. Observemos, particularmente, la diferencia que hay en este respecto entre las grullas y una familia cercana: los estorninos. Las grullas, como son aves de una fuerza considerable y están muy bien dotadas para el combate, no tienen casi nada que temer de los gavilanes, y es muy probable que el gavilán más vigoroso no tenga talla para luchar contra varias grullas. Por consiguiente, las grullas no tienen para qué ocultar sus nidos de las aves de presa. La única cosa necesaria es que estos nidos estén fuera del alcance de los enemigos terrestres, de suerte que estén en perfecta seguridad, aunque muy visibles, en la cima de los árboles. Por el contrario, para los pájaros que tienen a las grullas por enemigos, es cosa esencial ocultar sus nidos; evidentemente, si un gran número de aves pequeñas anidaran las unas al lado de las otras, les sería imposible ocultar sus nidos, cosa que les es tan necesaria. De ahí la dispersión habitual en que viven durante la estación de los amores. De ahí la diferencia entre las grullas, que no se dispersan para buscar su alimento, y los estorninos, que se dispersan para este efecto; pero que vuelan en bandadas y se asocian frecuentemente con las grullas, sus próximos aliados, durante el invierno.

Sin que tengamos necesidad de dar una descripción más amplia de este grupo complejo de fenómenos, será

bastante evidente para nuestro propósito actual, que, en cada especie, la talla, la fuerza, los medios de defensa, el género de alimentación, la distribución del alimento, el modo de progagación, etc., cooperen y se equilibren de la manera más diversa para determinar la medida de ventajas que un animal puede encontrar, sea en la vida en manada, sea en la vida solitaria.

§ 504. Una vez reconocida la verdad de que, negada la sociabilidad en ciertos casos por las necesidades de la especie, se establece naturalmente en otras, porque sirve para su preservación, tenemos que considerar ahora cuáles son los rasgos intelectuales que acompañan a la sociabilidad, qué sentimientos supone y qué sentimientos cultiva.

La sociabilidad no puede comenzar más que cuando, por una ligera variación, existe entre los individios una tendencia menor que la ordinaria a dispersarse a lo lejos. La descendencia de los mismos padres, naturalmente reunida durante los primeros días, puede conservar durante largo tiempo su propensión a permanecer en grupo—sus miembros pueden no tender más que en una edad ya avanzada a separarse unos de otros—. Si la familia se aprovecha de esta ligera variación, se abandonará cada vez más en las generaciones subsiguientes la dispersión hasta que cese por completo. Estas ligeras variaciones de la naturaleza mental, suficientes para dar la señal de este progreso, pueden perfectamente admitirse; así nos lo muestran todos nuestros animales domésticos; las diferencias entre sus caracteres y sus gustos son evidentes.

Cuando la sociabilidad ha comenzado así, como la supervivencia de los mejor dotados tiende siempre a conservarla y a desarrollarla, estará más fortificada por los efectos hereditarios del hábito. La percepción de seres tan

cercanos, que se ofrecen continuamente a la vista, al oído y al olfato, concluirá por formar una parte preponderante de la conciencia—preponderante hasta el punto de que, su ausencia, causará infaliblemente dolor—. No tenemos más que observar cuánto desea escaparse un pájaro que tengamos en una jaula y cómo el perro, abatido mientras está atado a la cadena, atestigua su encanto cuando se le libra de ella, para convencernos de que toda actividad perceptiva habitual a una raza, implica un deseo correlativo y un sufrimiento correlativo si este deseo no es satisfecho. Aun durante la vida de un individuo, como nos lo muestran los hombres continuamente, una costumbre, un hábito completamente especial y trivial, llega a producir un deseo correspondiente, al cual se resiste con dificultad. Es, pues, claro, que en una especie para la cual la vida en manada es ventajosa, el deseo de estar juntos se corroborará de generación en generación por el hábito mismo de estar juntos. Cuan vivo llega a ser este deseo lo vemos en los animales domésticos. Los caballos que se dejan solos están comunmente tristes, abatidos, y se muestran afanosos por la compañía. Un carnero perdido es manifiestamente desgraciado hasta que ha encontrado su rebaño. La fuerza del deseo es tal, que, a falta de miembros de su propia especie, los animales societarios forman compañía con miembros de otras especies.

Sin proseguir más lejos esta demostración, podemos concluir con seguridad que entre los animales así conducidos insensiblemente a vivir en manada, se establece poco a poco un placer en estar juntos—un placer debido a la conciencia de su presencia recíproca—un placer más simple que los placeres más elevados que éste hace posibles y por completo diferente de ellos. Es un placer de un grado semejante al que muestra un perro cuando abandona la

carretera por un prado, en que la sola vista del césped y el contacto de la hierba que pisa le comunican un sentimiento de placer qne expresa brincando de acá para allá. En uno como en otro caso, hay una serie de aparatos nerviosos que se ponen en correlación con una serie de condiciones exteriores. La presencia de las condiciones exteriores necesaria para que los aparatos entren en ejercicio. La falta de estas condiciones produce malestar, y cuando las condiciones están presentes hay un placer correspondiente.

§ 505. De los estados mentales producidos en un animal sociable por la *presencia* de otros animales semejantes a él, pasemos a los estados mentales producidos en él por las *acciones* de otros animales semejantes a él. La transición es insensible porque la conciencia existe raramente sin la conciencia de las acciones; podemos, sin embargo, limitarnos aquí a las acciones que tienen una significación marcada.

Como ya se ha indicado más atrás, de todas las ventajas proporcionadas por la vida en manada, que es probablemente la primera y sigue siendo para muchos animales la más importante, es la seguridad relativa que les garantiza, haciendo descubrir más pronto a sus enemigos. La emoción del temor se expresa por movimientos de huída, precedidos y acompañados quizá de ciertos sonidos. Los miembros de un rebaño simultáneamente alarmados por un objeto distante que se mueve o por algún ruído venido de este objeto—que produce simultáneamente los movimientos y los sonidos que acompañan a la alarma—ven y oyen los unos y los otros producidos por el resto del rebaño al mismo tiempo que los producen ellos mismos, y al mismo tiempo el sentimiento que los provoca está presente a su conciencia. Una repitición frecuente establece inevitablemente una asociación entre la conciencia del te-



mor y la conciencia de los signos del temor en otro—los sonidos y los movimientos no pueden percibirse sin que ordinariamente se despierten los sentimientos que les están agregados. De ahí resulta inevitablemente que, lo que se llama el lenguaje natural del temor, llega a ser en una raza que vive en manada el medio de excitar el temor en aquellos que todavía no distinguen ningún objeto que pueda inspirarlo. Los miembros alarmados de una manada, vistos y oídos por los otros, excitan en los otros la emoción que manifiestan; y los otros, puestos en guarda por la emoción así excitada simpáticamente, comienzan a ejecutar sonidos y movimientos semejantes. Evidentemente, el proceso así comenzado debe, bajo la acción de los hábitos hereditarios y gracias a la supervivencia de los mejor dotados, hacer orgánica una viva y completa simpatía de esta naturaleza. Por fin, la simple audición del ruido de alarma propio de la especie despertará por sí sola la emoción de la alarma. Porque la significación de este ruido se reconoce, no solamente por la manera ya indicada, sino también por otra. Cada animal tiene conciencia del ruido producido por él mismo cuando está espantado, y la audición de un ruido parecido que tiende a recordarle el ruido producido por él tiende a provocar el sentimiento concomitante.

De ahi vienen los pánicos tan curiosos que se producen en las manadas de animales. Movimientos simples bastan comunmente para que estallen. Una bandada de aves a la cual un hombre se acerque, le mirará tranquilamente durante un instante; pero si una de ellas echa a volar, las que están cerca de él, excitadas por los movimientos que hace para huir, se echarán también a volar. Lo mismo se puede decir de los carneros. Se quedan durante largo tiempo mirando los objetos con mirada estúpida;

pero si uno de ellos se pone a correr, todos corren, y la tendencia simpática es tan fuerte que ejecutan todos el mismo movimiento en el mismo lugar—saltando todos cuando no hay obstáculo que franquear. Comúnmente, al mismo tiempo que los movimientos de alarma hay ruídos de alarma que se propagan de la misma manera. Las grullas, cuando están en tierra, no bien oyen el graznido de una de ellas que se echa de repente a volar, cuando todas juntas, produciendo los mismos gritos, se levantan con ella por los aires.

§ 506. Además del temor simpático que se establece fácilmente entre los animales que viven en manada, porque las causas de espanto obran simultáneamente de instante en instante sobre un gran número de ellos, hay sentimientos simpáticos de otra naturaleza que se establecen de una manera análoga. Los animales que viven juntos son afectados simultáneamente por las condiciones favorables ambientes. Por consiguiente, son capaces de ser arrojados simultáneamente en estados agradables; son, por consiguiente, también habitualmente testigos de sonidos y movimientos que acompañan a estos estados, y en consecuencia, llegan a ser de la misma manera que se ha dicho atrás, capaces de experimentar sentimientos agradables bajo la influencia de una excitación simpática.

Los corderos en primavera nos muestran que la alegría del uno, causa la alegría de los que están cerca de él.

Si uno da saltos, los otros saltan también. Entre los caballos, la excitación agradable se propaga como se ve en todas las cazas a la carrera. Una jauría de perros se pone también a ladrar cuando uno cualquiera da la voz. Se pueden notar los mismos hechos en un gallinero. Por la mañana, al primer cacareo de los ánades, que es un

signo de satisfacción, todos continúan en coro; un ánade da el ejemplo y los demás le imitan. Lo mismo acontece con los patos y las gallinas. Las aves que viven en bandadas en la vida salvaje nos suministran nuevos ejemplos. En las de las grullas, los graznidos estallan en mil voces, después se extinguen poco a poco, después de repente se extienden simpáticamente. Otro tanto acontece con las cotorras y los papagayos.

Esta simpatía se muestra de la manera más variada en el más inteligente de los animales que viven juntos que nos sea dable observar, el perro. Además de los ladridos simpáticos de los perros, que cazan su presa en compañía, hay el ladrido simpático que suscita en las calles cada una de sus querellas, el mismo que, bajo otra forma, es a las veces tan fastidioso por la noche; hay también el ahullido simpático de los perros que están juntos en la perrera. Aquí también los sentimientos que se comunican del uno al otro son sentimientos que se producen simultáneamente en varios a la vez por una causa común. Pero el perro, capaz como es de percibir señales más complejas y menos aparentes de sentimiento, goza de una aptitud simpática muy superior en grado y en variedad. Habiendo vivido mucho tiempo en compañía de los hombres lo mismo que de los miembros de su propia especie, los perros han adquirido tendencias a excitarse simpáticamente por las manifestaciones de sentimientos humanos. No me refiero solamente al hecho de que un perro ladre alguna vez simpáticamente cuando oye cantar, y hasta sigue la voz en sus notas ascendentes, pues eso no es más que una leve modificación del efecto en él producido por los sonidos que hacen oir de otros perros; me refiero al hecho de que algunos perros se afectan simpáticamente por manifestaciones si-

lenciosas de gozo o de tristeza en los hombres a quienes sirven, al de que se les vea con la cola caída, la mirada llena de una tristeza significativa cuando la cara y la actitud de su amo atestiguan el abatimiento y alegremente animados cuando sonríe su dueño.

§ 407. Nos vemos aquí, naturalmente, conducidos a la verdad de que el grado y la extensión de la simpatía dependen de la claridad y de la extensión de la representación. Un sentimiento simpático no es el que es excitado inmediatamente por la causa natural de un tal sentimiento; es el que es excitado inmediatamente por la representación de signos habitualmente asociados a este sentimiento. Presupone, en consecuencia, la aptitud para percibir y para combinar esos signos lo mismo que la aptitud para representarse lo que implican en el exterior o en el interior de los seres vivientes, o en el exterior y en el interior a la vez. De suerte, que no puede haber simpatía, sino en tanto que haya capacidad representativa.

Por esta razón, en efecto, es por lo que, entre los animales inferiores que viven en manadas, es tan íntima la extensión de la simpatía. Los signos de placer, cuando llegan a ser muy vivos, y los signos de temor, que es la especie de dolor más común, son los únicos que excitan en ellos los sentimientos concomitantes. Para otras emociones no hay simpatía, sea porque los signos de estas emociones son comparativamente poco aparentes, sea porque las causas que los producen no obran simultáneamente sobre estos animales. Una oveja que ha perdido su cordero no excita por sus manifestaciones de sentimientos, sentimientos semejantes en las otras ovejas; desde luego, porque su balido no difiere mucho del balido causado por un simple malestar; en segundo lugar, porque las otras ovejas no han asociado habitualmente tales leves

modificaciones de su propio balido con el dolor producido por la pérdida de la progenitura, y en tercer lugar, por la razón de que cualesquiera que sean las otras manifestaciones que proceden de la oveja, privada de su cría, sea en la naturaleza de sus movimientos, sea en el aspecto de su fisonomía no son apreciables por las otras, y no podrían, si lo fueran, combinarse mentalmente por éstas. Nunca se han dado las experiencias requeridas, o si se han dado, falta aquí una capacidad representativa suficiente para combinar estas experiencias y hacer de ellas los antecedentes necesarios del sentimiento.

El aumento de inteligencia es, pues, una condición, pero no la única, de la extensión de la simpatía. Porque carecen de inteligencia los animales herbívoros, aunque sus hábitos no dificulten casi nada el progreso de la simpatía, siguen siendo, sin embargo, incapaces de simpatía en todas las direcciones distintas de las descritas atrás. Mientras que el perro, formado por los hábitos de su especie para la percepción de apariencias más complejas y más variadas, alcanza un desarrollo simpático mucho más extenso a pesar de las trabas que este sentimiento encuentra en la vida de rapiña.

§ 508. Debemos exponer aquí un nuevo grupo de consideraciones generales. De la génesis de la simpatía, que implica, en primer lugar, la presencia de otros seres, y en segundo lugar, la exposición a influencias que obran simultáneamente sobre esos otros seres y provocan en ellos señales de sentimientos, se sigue que la simpatía es cultivada por todas las relaciones que existen en los animales que cumplen estas condiciones. De estas relaciones no hemos reconocido hasta aquí más que una sola: la que implica la vida en manada. Pero hay otras dos, la relación de los sexos y la relación de paternidad. Ellas coope-

ran en diferentes grados, y los efectos más marcados se producen cuando obran ambas al mismo tiempo que la vida común. Se consagrará un párrafo a cada una de ellas.

La relación de los sexos no puede desarrollar la simpatía en un grado considerable más que si tiene una permanencia considerable. Cuando la cría de los pequeños no puede hacerse más que si los padres permanecen juntos durante el intervalo necesario para la cría de un solo parto o puesta, y mucho más todavía si los padres permanecen juntos durante la cría de varios partos o puestas sucesivos, las condiciones así requeridas son de este modo conservadas para que se produzcan ciertas excitaciones simpáticas, más allá de las que entraña el simple hábito de vivir en manada. Como en sus relaciones comunes con su progenitura los padres son capaces de experimentar frecuentemente sentimientos de placer y de pena provocados por la misma causa en el mismo momento de una manera determinada, deben hacerse simpáticos en lo que respecta a estos sentimientos, y en la medida que estos sentimientos están en parte compuestos de sentimientos más generales expresados por signos más generales, deben llegar a ser relativamente simpáticos en lo que respecta a estos sentimientos más generales. Las aves suministran ejemplos en que estas condiciones se cumplen y están seguidas por la producción de sus efectos. La diferencia entre las aves políganas cuyos machos no se preocupan de la educación de sus pequeñuelos, y las aves momógamas, cuyos machos consagran a esta cría cuidados muy extensos, aporta a nuestra tesis una prueba significativa. Cuando el macho sigue a sus pequeños después de su nacimiento para buscar con ellos el alimento, como sucede con nuestros verderones, hay sim-

patía en el temor cuando la progenitura está en peligro, y probablemente en otros sentimientos que son menos aparentes. En las golondrinas y en los vencejos, el macho alimenta con frecuencia a la hembra durante la incubación, y apercibimos aquí por sus gorgeos simultáneos en aleros de los tejados o los gritos simultáneos de los otros cuando vuelan hacia la tarde unos al lado de los otros que hay entre ellos una simpatía más activa que entre nuestras aves de corral. La diferencia se halla, sin embargo, todavía mejor marcada entre nuestras aves de corral, entre las gallinas y las palomas. El mismo par de palomas cría dos puestas sucesivas; la hembra está alimentada por el macho mientras incuba, y el macho tiene un cuidado extraordinario de los polluelos puesto que les da alimento a medio digerir en su papo. Aquí, y especialmente en alguna variedad, la simpatía es tan viva que nos suministra metáforas familiares.

El sentimiento de amor es igualmente cultivado en cada padre por sus relaciones directas con la progenitura común. El sentimiento que tiene este origen se hallan tan íntimamente mezclado con el sentimiento que experimentan los padres el uno por el otro, el cual es primitivo y mucho más simple que los dos no pueden distinguirse claramente. Pero como los padres y sus crías están, por sus relaciones íntimas, expuestos a causas comunes de placer y de pena, debe haber un desarrollo particular de simpatía de los unos respecto de los otros o más bien de los padres respecto de los pequeños, porque los pequeños, no estando desarrollados más que parcialmente, no pueden interpretar bastante bien el lenguaje natural para responder como conviene. Acontecerá ordinariamente que los signos de satisfacción que siguen al hallazgo de una alimentación abundante se manifestarán al mismo tiempo por los pa-

dres y sus crías; de la propia manera, los signos bastante semejantes que siguen a la aparición de un calor propicio y las señales de malestar como las que provoca el frío o la proximidad de un peligro serán frecuentemente simultáneas. Encontramos en ello las condiciones requeridas para que puedan tomar nacimiento simpatías particulares.

Estas breves indicaciones sobre una clase de hechos muy extensa pondrán en toda su luz la verdad de que hay tres causas de simpatías debidas a las tres relaciones siguientes: las que unen los miembros de una misma especie, las que unen al macho con la hembra, y en fin, las que unen a los padres con sus crías. Como estas causas cooperan en diferentes proporciones y de diferentes maneras, según que las circunstancias de la especie determinen, en cuanto más favorables a la supervivencia, una serie u otra de hábitos, se puede creer que allí donde las circunstancias permitan la cooperación de todas estas causas los efectos son también los mayores. Entre los animales inferiores, la cooperación de todas estas causas es rara; las grullas nos proporcionan uno de los raros ejemplos fácilmente observables. Y aun allí donde todas estas causas cooperan, el efecto que pueden producir depende del grado de inteligencia que les acompaña; porque la capacidad de estar afectado simpáticamente implica la capacidad de experimentar sentimientos ideales de una especie cualquiera para la percepción de sonidos o movimientos que suponen sentimientos reales de la misma especie que en otros individuos.

§ 509. Sólo cuando llegamos a las razas de seres más elevados, es cuando esta última condición se cumple ampliamente. Notemos solamente que entre los primates inferiores en que una inteligencia considerable coincide con la vida social y largos cuidados consagrados a la prole por

las hembras, la simpatía se muestra de diversas maneras y limitemos ahora nuestra atención a la raza humana. Aquí nos encontramos en acción las tres causas directas de simpatías con su condición esencial, una inteligencia elevada.

Los tipos inferiores de la humanidad que muestran el sentimiento social de la manera menos decidida y menos variada, son los que se encuentran menos sometidos a la cooperación de las tres causas y que cumplen en el menor grado la condición requerida. Entre los habitantes de las islas Andamán no hay matrimono permanente: una madre inmediatamente después de nacido su hijo, es abandonada por el padre que en nada le ayuda para criarlo, y así faltan a la vez el cultivo de la simpatía que resultan de las relaciones directas de los padres y la que resulta del interés común tomado por los padres en la educación. De un modo semejante, allí donde prevalece la poliandría y donde la paternidad es incierta o completamente desconocida no debe haber verosímilmente una simpatía tan activa de los hombres por los niños, que allí donde la monogamia hace la filiación evidente. Es más; entre los mismos padres la poliandría es menos favorable para el cultivo de la simpatía que la monogámica. Y si recordamos que, simultáneamente, a las formas inferiores de las relaciones domésticas, las relaciones sociales son rudimentarias mientras que la inteligencia es pequeña, no tendremos ninguna dificultad en comprender por qué en las razas inferiores las simpatías son débiles y estrechas.

Inversamente las razas que se han hecho más simpáticas son aquellas en que la monogamia ha estado desde largo tiempo establecida; aquellas en que la cooperación de los padres en la educación continúa hasta un período comparativamente adelantado de la vida de los hijos;

aquella en que el desarrollo social ha hecho el contacto de los ciudadanos unos con otros constante, más estrecho y más variado; aquellas, en fin, en que la aptitud del pensamiento para la representación se ha acrecentado gradualmente a medida que la sociedad progresaba gradualmente.

Y aquí nos vemos conducidos a hacer la observación siguiente: el desarrollo relativamente poco avanzado de la simpatía durante la civilización, a pesar del alto grado de la sociabilidad y las relaciones domésticas favorables es debido, en un grado considerable, al lento desarrollo de la aptitud para la representación. Los castigos gratuitos que se encuentran en tan gran número en el pasado y que todavía son tan frecuentes en nuestros días, implican evidentemente una débil representación del dolor en quienes los infligen. Si los signos del dolor que hacen sufrir suscitaran en ellos dolores ideales algo vivos, se apartarían de obrar como obran. Y no se puede esperar de aquéllos entre los cuales el violento lenguaje del sufrimiento físico excita una representación tan débil del sufrimiento que tengan alguna simpatía por los sentimientos, cuyo lenguaje natural es complejo y poco aparente.

§ 510. Pero por más que la insuficiencia de la inteligencia implique una limitación de la simpatía y explique la ausencia de la simpatía para los sentimientos que son débiles en grado y se manifiesten de una manera oscura o compleja, no explica por sí sola la falta de simpatía en los casos citados a cada momento en que se expresan de una manera aparente, sentimientos violentos. Esta falta de simpatía tiene una causa de otro orden que importa tener siempre presente en el espíritu.

La raza humana, aunque sea una raza que viva gregariamente, ha sido siempre, y es todavía, una raza pre-

datriz. Desde el principio, la conservación de cada sociedad ha dependido de dos grupos de condiciones que, consideradas en general, son antagónicas. De un lado, por actividades destructivas, ofensivas y defensivas, cada sociedad ha tenido que sostenerse en presencia de las intervenciones enemigas exteriores, en parte animales, pero sobre todo, humanas, y esto ha exigido que la naturaleza de sus miembros permanezca tal que las actividades destructivas no le sean dolorosas y que, por el contrario, le sean agradables; en suma, ha sido necesario que sus simpatías por el dolor no pueda impedirles infligirlo a otro. De otra parte, para que pueda progresar la cooperación de los miembros de la sociedad y para que las relaciones domésticas que aseguran la educación de los hijos puedan sostenerse, ha sido necesario un cierto grado de sentimiento afectuoso. Y no ha sido posible ningún progreso social considerable, sin un acrecentamiento de estos sentimientos afectuosos. Si los miembros de una tribu no se preocupasen más unos de otros por su salud que por la salud de sus enemigos, no se podrían prestar unos a otros esa confianza recíproca y esa ayuda mutua tan necesarias para el progreso; porque la subdivisión de funciones implícita en la evolución social, no es más que otro nombre de la asistencia mutua que no puede existir, sino gracias a la confianza mutua. De suerte que, mientras las actividades exteriores de cada sociedad tendían a mantener un natural antipático, sus actividades interiores exigían de sus miembros simpatía y tendían a hacerles su natural más simpático. Notemos de pasada el hecho de que, bajo las condiciones existentes hasta aquí, una u otra de estas dos actividades opuestas, ha sido fatal desde que ha llegado a ser excesiva, la una, fortificando más de lo conveniente en el individuo el carácter antisocial; la otra, ha-

ciendo a la sociedad incapaz de resistir con éxito a una agresión. Pero lo que tenemos que observar aquí es el compromiso establecido en la naturaleza moral de los individuos para responder a estas exigencias opuestas.

El compromiso se manifiesta por una especialización de las simpatías. El sentimiento afectuoso ha sido continuamente reprimido en las direcciones en que la salud social ha hecho el menosprecio necesario, mientras que le ha sido permitido crecer en las direcciones en que ha servido directamente al bien de la sociedad, o simplemente donde no le ha sido impedido. La posibilidad de una tal especialización no es apenas evidente a primera vista; pero un pequeño número de ejemplos mostrará que su aparición está en conformidad con los principios biológicos conocidos.

La adaptación por la cual acciones en un principio desagradables y hasta dolorosas se hacen, gracias a la repetición, menos desagradables o dolorosas no es familiar, tanto bajo su forma mental como bajo su forma corporal. Sabemos que una piel sensible se endurece si se repite con frecuencia el frotamiento, y sabemos que el hábito hace por fin fácil resistir una molestia que, a primera vista, parecería insoportable. Estos ejemplos, recordarán la vasta aplicación de que es susceptible este principio general. En el caso considerado es evidente su aplicación. Allí donde las circunstancias son tales, que un dolor simpático es frecuentemente excitado, este dolor llegará a ser cada vez menos excitable por vía simpática bajo la acción de estas circunstancias, resultando de ello en esta dirección una verdadera callosidad moral. Esto es lo que muestra suficientemente el ejemplo ofrecido por los cirujanos. Por más que no sea raro que la primera vez que se ve una operación, un estudiante se desvanezca

de dolor simpático, llega con todo a ser cada vez menos sensible a este espectáculo, de suerte que, poco a poco, se siente capaz de hacer él mismo una operación, si no sin experimentar ningún dolor, por lo menos experimentando un dolor bastante disminuído. Y el cirujano nos muestra también cómo esta limitacion de la simpatía puede hacerse completamente especial, puesto que, al dejar de ser tan simpático como lo era siendo estudiante, respecto de estos dolores físicos directamente inflingidos al paciente, conserva una simpatía igual, y hasta adquiere una simpatía mayor, por sus enfermos en lo que hace a sus sufrimientos generales.

Hay, pues, una explicación del hecho de que los hombres pueden llegar a ser crueles en ciertas direcciones y buenos en otras. Con ellos nos encontramos en situación de comprender cómo es que cazar a un animal, violentar a una zorra, constituya un placer para hombres que no son solamente tiernos en sus relaciones domésticas, sino generosos y justos hasta en un grado poco común en sus relaciones sociales. Y deja de parecer extraño que un viejo soldado, que hace sus delicias del recuerdo de sus combates, no muestre menos bondad en las maneras que tiene de tratar a los que le rodean. Convendrá agrupar aquí multitud de anomalías en las manifestaciones de la simpatía, que se han hecho inteligibles con ello.

§ 511. Y, por el momento, volvamos por un instante a esta falta de simpatía, en apariencia anómala, por un sentimiento que se expresa en un lenguaje natural muy enérgico.

Hay una doble razón que hace que los hombres relativamente desprovistos de simpatía respecto de los sufrimientos que imponen a sus conciudadanos, se muestren simpáticos en otras direcciones. La supresión de la sim-

patía por el dolor infligido directamente, que en el curso de la civilización ha sido necesitada por las relaciones antagónicas de las sociedades unas con otras, ha afectado inevitablemente a las relaciones entre los miembros de la misma sociedad. El antagonismo contra un conciudadano es tan parecido al antagonismo contra un enemigo extranjero, que el aparato mental adaptado al segundo entra inevitablemente en juego en el primero. Los hombres no pueden permanecer desprovistos de simpatía frente a sus enemigos exteriores sin permanecer desprovistos de simpatía frente a sus enemigos interiores—frente a todos aquellos, quiero decir, que se encuentran en presencia de ellos como adversarios—. La otra razón que explica en estos casos la falta de simpatía, es que ésta no puede establecerse más que en el caso en que los hombres están expuestos simultáneamente a una influencia común, y esto es lo que no sucede ordinariamente cuando se inflige el dolor. El que lo inflige y el que lo sufre no experimentan, en el mismo momento, el mismo sentimiento expresado por el mismo lenguaje natural. El único sentimiento que es, en casos numerosos, común a ambos, es la cólera, y éste es completamente susceptible de un acrecentamiento simpático. El lenguaje natural de la cólera en uno de los dos, tiende, evidentemente, a aumentar la cólera en el otro—por lo menos todo el tiempo que no engendra el temor.

Y ahora vemos la razón de la diferencia marcada que existe entre la simpatía universalmente rápida que el hombre experimenta por el placer cuando se manifiesta enérgicamente, y la simpatía mucho menos rápida y nada menos que universal que experimenta por el dolor cuando se manifiesta enérgicamente. Porque, en casos innumerables, las causas del placer obran simultáneamente sobre

una multitud de hombres, y suscitan en ellos, cuando están en presencia los unos de los otros, el lenguaje natural del placer. En otro grupo de casos muy extenso, la impresión causada sobre cada uno por el placer, aunque no simultánea con la impresión causada sobre los otros, no está, sin embargo, en desacuerdo con ella. En el estado social, por consiguiente, puede desarrollarse, sin gran dificultad, la simpatía por el sentimiento agradable. De ahí el poder contagioso de la risa, que es el lenguaje natural común a los placeres de muchas especies cuando se elevan a un alto grado. La conciencia del placer en cada individuo, mientras se hace manifiesta por este lenguaje natural, ha estado tan habitualmente acompañada de los testimonios de este lenguaje natural en los otros, que la conexión entre el sentimiento y el lenguaje ha llegado a ser orgánica. Desde muy temprano en la vida, la simpatía se muestra en esta dirección de una manera irresistible; esto es lo que casi todo el mundo reconocerá si se acuerda de las circunstancias de la vida infantil, en que, en medio del llanto, se sentía uno impulsado a reir por la risa de las personas que estaban en derredor—y a despecho de uno.

Aquí nos podríamos extender sobre muchas particularidades de la simpatía, como la que causa un calofrío de espanto cuando se ve a alguien al borde de un precipicio; la que provoca el movimiento involuntario de los brazos cuando se ve a un caballo caer sobre el camino; la que en los histéricos determina un ataque a la vista de otro presa de la crisis, o la que se manifiesta por los entusiasmos religiosos. Pero no es necesario para nuestro propósito actual insistir sobre estos casos. Una de las simpatías especiales dignas de notarse, a causa de lo extraña, es la simpatía del bostezo. Es verdad que entre

los animales que viven en manada el estado fisiológico implícito por el bostezo debe experimentarse en común, y que, por consiguiente, el sentimiento que le produce debe estar acompañado de la vista de este fenómeno en los otros; también es verdad que al mismo tiempo que estas condiciones requeridas para el desarrollo de la simpatía se producen, nada aparece que pueda impedir este desarrollo; pero la fuerza de la simpatía parece aquí demasiado grande para soportar esta explicación. Sin embargo, mi razón principal para llamar la atención sobre este caso particular es que es un ejemplo muy claro de la naturaleza de las acciones simpáticas y también de la manera con que pasan de su fase presentativa original a una fase representativa superior. Porque, en primer lugar, tenemos el hecho de que, al ver a otra persona bostezar, podemos percibir el nacimiento del sentimiento que en nosotros mismos precede al bostezo, sentimiento que, nacido así por vía de simpatía, está seguido de un bostezo simpático. Y en segundo lugar, tenemos ese otro hecho de que la simple mención del bostezo o una representación mental del acto de bostezar provoca con frecuencia el sentimiento y produce el acto mismo. Hay aquí, sin duda ninguna, una génesis por vía representativa de un sentimiento simpático tan fuerte que aboca a la acción. No tenemos más que recordar que esto implica una representación bastante viva para excitar realmente una sensación asociada, y veremos muy claramente el origen representativo de la simpatía. Y si sacamos de esto el corolario evidente de que, a medida que pueden representarse con una vivacidad semejante estados de conciencia más variados y más complejos, semejantes efectos deben producirse relativamente a las manifestaciones más variadas y más complejas del sentimiento en-

tre los otros, veremos que la simpatía tiene que llegar a ser cada vez más intensa, a medida que se hace más poderosa la facultad representativa.

§ 512. Los hechos más importantes que este capítulo tenía que esclarecer y que debemos recordar para servirnos de ellos en la explicación del desarrollo emocional, son los siguientes:

Los seres cuyas condiciones de existencia en el respecto del alimento, del abrigo o de la defensa contra sus enemigos son tales, que hacen útil a su preservación vivir más o menos constantemente y más o menos íntimamente, en presencia los unos de los otros, adquieren inevitablemente, por un hábito convertido en hereditario, gracias a la supervivencia de los más aptos, una sociabilidad que se acrecienta hasta el punto en que viene a tenerla en jaque cualquiera desventaja que obre en sentido contrario.

Durante el establecimiento de un instinto social—de un instinto que encuentra su satisfacción en la presencia de condiciones con las cuales están asociadas en la experiencia ideas agradables—la posibilidad nace de simpatías nuevas respecto de sentimientos capaces de ser participados por individuos asociados y de producir movimientos y sonidos suficientemente simples, suficientemente perceptibles y suficientemente distintos.

El desarrollo de la simpatía, limitado como lo está en los animales sociables de inteligencia inferior a un pequeño número de sentimientos primitivos, enérgicos y claramente manifestados, se acrecienta a medida que se sube en la escala, a cada progreso de la inteligencia, que conduce a un discernimiento más exacto de los sonidos y de los movimientos percibidos; a cada progreso de la inteligencia, que se revela por una combinación mayor de

elementos de la percepción; a cada progreso de la inteligencia, que aumenta la vivacidad, la variedad y la extensión de la representación.

Cuando a la sociabilidad general de los animales que viven en manada vienen a juntarse las sociabilidades particulares de la relación permanente de los sexos y de la relación parental doble, la simpatía se desarrolla con más rapidez. A medida que estas relaciones son más duraderas y más íntimas, hay un número mayor y una mayor variedad de ocasiones en que los individuos que se conservan juntos son afectados en común por las mismas causas y muestran en común los mismos signos exteriores; de donde resulta a la vez que las excitaciones simpáticas son más frecuentes y que se extienden a sentimientos más numerosos. Y se puede concluir de ello que las simpatías llegarán a ser más extensas y más fuertes allí donde las tres formas de la sociabilidad coexistan con una alta inteligencia y allí donde no haya ninguna condición que necesite la represión de las simpatías.

En la raza humana es donde mejor podemos observar en los fenómenos concretos las verdades que acabamos de expresar en ideas abstractas. Al mismo tiempo que una relación imperfecta entre los sexos; al mismo tiempo que una relación parental que de parte del hombre por lo menos es vaga y poco persistente; al mismo tiempo que una débil cohesión de un pequeño número de familias, unas con otras, y al mismo tiempo que una facultad relativamente mezquina de representación, los tipos inferiores de la humanidad nos muestran una naturaleza moral en la cual el sentimiento de solidaridad relativamente débil, allí donde se puede percibirlo, no se muestra en manera alguna en sus grados más elevados. Durante el progreso que se ha verificado de estos tipos a

los tipos más elevados que se hayan desarrollado hasta aquí, la simpatía y la sociabilidad bajo sus tres formas han obrado y reobrado como causas al mismo tiempo que como consecuencias; una mayor simpatía que hace posible una sociabilidad mayor, pública y privada, y una sociabilidad mayor que sirve a su vez para un nuevo cultivo de la simpatía. Durante todo este tiempo, sin embargo, esta evolución moral restringida de una manera negativa en cada fase por la falta de inteligencia, se ha restringido también de una manera positiva por las actividades predatrices; en parte las que hacían necesaria la destrucción de los seres inferiores, pero sobre todo, aquellas que se habían hecho necesarias por los antagonismos de las sociedades. Y esta restricción ha tenido por efecto especializar las simpatías, de tal suerte, que se han hecho comparativamente fuertes allí donde no han obrado estas causas, y han permanecido relativamente débiles allí donde han obrado estas causas. Si a pesar de ello las actividades predatrices no han prevenido el desarrollo de la simpatía en las direcciones que le estaban abiertas, lo han retardado en toda la línea. Porque la indiferencia en infligir a los demás los sufrimientos positivos que hacían necesarios, está acompañada de la indiferencia respecto de los sufrimientos negativos en otro que implica la falta de placer, y se encuentra, por consiguiente, en oposición con el placer simpático que proviene del placer que se ha causado a otro.

Añadamos que de esto se puede inferir la verdad general de que la evolución de los sentimientos sociales más elevados, de que la simpatía es raíz, no ha sido tenida en jaque en todo su curso solamente por las actividades que ha necesitado la lucha por la existencia entre las tribus y las naciones; pero, por lo menos, sólo cuando la lucha por la existencia ha dejado de causar estragos bajo su forma de guerra, pueden alcanzar su pleno desarrollo los sentimientos sociales más elevados.

CAPITULO VI

SENTIMIENTOS EGOISTAS

§ 513. En el momento en que hemos adoptado una clasificación de los conocimientos y de las emociones fundadas en que son más o menos representativos (§ 480), se ha notado que los estados de conciencia no pueden dividirse en grupos marcados únicamente por medio de la clasificación. No se puede hacer más que disponerlos en grupos que ofrezcan el uno con relación al otro una gradación, pero muy distintos si se les considera como todos.

Entendido esto, la palabra sentimientos, en el sentido en que la emplearemos en este capítulo y los siguientes, debe comprenderse que abraza los órdenes de emociones más elevadas que son enteramente re-representativos. Por más que ordinariamente no se defina de esta manera la palabra sentimiento, las emociones habitualmente llamadas así son susceptibles de una tal definición. La distancia que las separa de las sensaciones y de los apetitos y de las ideas, de las sensaciones y de los apetitos, distancia que es el rasgo común de las emociones que llamamos sentimientos, es la consecuencia del hecho de que no son ni estados presentativos ni representaciones de tales estados, sino que consisten en representaciones numerosas de tales representaciones confusamente aglomeradas unas con otras y unidas con emociones todavía más vagas que

se han asociado en el organismo por la experiencia de las generaciones anteriores.

La naturaleza del sentimiento, en cuanto distinta de las emociones de orden inferior, aparecerá claramente si se considera la diferencia marcada que separa al sentimiento que se desarrolla de un sexo a otro, del simple instinto con el cual está unido este sentimiento. Los dos pueden existir completamente separados, y mientras que los elementos del instinto son necesariamente presentativos o representativos, o ambas cosas a la vez, los elementos del sentimiento son casi por completo re-representativos. Aunque la presentación o la representación de otra persona sea necesaria para imprimir al sentimiento su impulsión inicial y para reexcitarlo cuando vuelve a la conciencia, el sentimiento mismo está por completo separado de la presentación o de la representación que le excita. El fondo del sentimiento que consiste en la parte que es debida en él a la organización nerviosa hereditaria, no consiente ningún análisis por la vía de la conciencia; sus componentes no han estado ligados conjuntamente en las experiencias del individuo. Pero hay una parte del sentimiento, gracias a la cual ese fondo indistinto adquiere una forma determinada, que consiste evidentemente en representaciones de ciertas emociones agradables causadas en ocasiones sucesivas por la presencia y las acciones de la persona que excita el sentimiento. Cierto aspecto, ciertos movimientos, ciertas maneras, cierta voz, cierta expresión de la fisonomía, etc., que despiertan la conciencia de relaciones agradables sostenidas en otro tiempo con seres humanos, llegan a ser recuerdos sobre los cuales se vuelve en muchas ocasiones poniéndolos en conexión con un ser humano en particular, y se funden por asociación en un agregado de recuerdos agradables. Este agregado crece por

acumulación y paralelamente llega a ser vago en proporción de su mismo volumen. Cuanto más numerosos son los recuerdos componentes, es menos posible volver cada uno de por sí bajo la luz de la conciencia, y más voluminosa la conciencia que produce su unión. Y al observar cómo las emociones experimentadas por el individuo se unen de este modo para formar un sentimiento naciente, se verá fácilmente cómo se ha desarrollado el sentimiento hereditario que constituye la parte todavía mayor de la emoeión total.

Retengamos esta concepción de las emociones re-representativas o sentimientos, así como de la manera con que se han producido, y consideremos ahora uno de sus grupos: el que se refiere inmediatamente al bien personal.

§ 514. Todo el mundo, en algún grado y en alto grado, las personas dotadas de imaginación, sobre todo, reminiscentes, se complacen en visitar los lugares que fueron testigos de placeres pasados. A menos que los primeros tiempos de la vida no hayan estado llenos de dolores, es delicioso ver nuevamente el paraje en que han transcurrido estos primeros tiempos. Como ordinariamente, estos lugares no tienen ninguna belleza propia, ningún carácter de interés que pueda ser la causa directa de este placer, este se debe evidentemente al débil despertar de los innumerables goces con los cuales han estado asociados los diversos objetos en nuestra experiencia infantil. Por más que circunstancias particulares de una especie agradable puedan volver al espíritu, en presencia de parajes particulares de esta localidad, la emoción, considerada en su conjunto, no se debe a tal o cual recuerdo, sino a recuerdos demasiado numerosos para que se puedan discernir separadamente. Muchos de ellos, son a la verdad tan débiles, que no pueden constituir el objeto de un acto

determinado de memoria, y no existen más que en estado de huellas oscuras de un placer desvanecido.

Esta evolución de una emoción re-representativa particular o sentimiento en presencia de un paraje particular, es un ejemplo adecuado de la distinción entre los sentimientos engendrados en el individuo y los sentimientos engendrados en la raza. Porque mientras que el apego a una localidad particular que supone, es cierto, una receptividad hereditaria, está, sin embargo, sin duda ninguna, formado en el organismo por experiencias que por sí sólo ha recogido el individuo, hay otros sentimientos formados en el organismo por experiencias que, siendo las mismas para sus antecesores que para él, se han acumulado en las generaciones sucesivas y, en consecuencia, han llegado a una forma bastante desarrollada para anticipar sobre las experiencias individuales.

Semejantes sentimientos hereditarios pueden observarse allí donde las condiciones de la vida han sido tales que han entrañado ciertas especies de actos y ciertas especies de relaciones con los seres del ambiente, vivientes o inanimados, fuentes habituales de placer, de generación en generación. Y podemos esperar que encontraremos tales sentimientos dotados de una energía tanto mayor cuanto estos actos y estas relaciones se han unido más frecuente, más directa y más claramente con placeres. La observación confirma esta inducción, y esto es lo que veremos al recorrer, como vamos a hacerlo, cada uno de los sentimientos egoistas.

§ 515. La prehensión del alimento, y particularmente la prehensión alimento viviente, es decir, de la presa cogida con o sin esfuerzo, se asocia muy íntimamente con la satisfacción del apetito; y así, el simple acto de prehesión, al suscitar goces ideales, que son los

más fuertes de los que suministra la vida de un animal predador, llega a ser un placer en cuanto excita estos goces ideales. Esto es lo que muestra el perro cuando tira de un objeto que se tiene por un extremo y que ha cogido por el otro saltando triunfante con este objeto en la boca cuando ha llegado a arrancarlo de las manos; o cuando, después de una persecución simulada, no entrega el palo que lleva, sino después de alguna resistencia, no cediendo en ocasiones más que a la fuerza. Aquí, aparte del atractivo por el objeto que tenía entre los dientes, existe una satisfacción marcada en esta forma; la más simple de la posesión que se refiere directamente a la satisfacción del hambre. También el gato que juega con el ratón que ha cogido, que le deja escapar de entre sus garras y le vuelve a coger de nuevo, muestra al mismo tiempo que esa satisfacción artificial del instinto de la caza, una satisfacción que resulta del acto mismo de tomar y de recuperar posesión.

En casos tales, esta satisfacción, presentativa en el origen y excitando las resprésentaciones de placeres asociados, se eleva apenas hasta la fase de simple representación: forma una parte de la excitación a la persecución. No hay en la conciencia ninguna otra cosa que una presentación o representación del acto de coger y de tener un objeto particular—la conciencia del acto de tener en general, no se distingue todavía de la prehensión por los dientes y por las patas. Notemos, sin embargo, en el perro un paso más hacia el amor de la posesión propiamente dicha. Cuando pone aparte una porción del alimento y la recubre para hacerla invisible, hay una representación de la satisfacción futura que obtendrá de dicha porción; quizá alguna idea de que, si no está oculta, la cogerá otro animal. Aquí la relación con la porción ocul-

ta se hace completamente representativa, y por más que probablemente se conciba a la posesión solamente bajo la forma de prehensión que precede al acto de comer, hay un primer paso hacia una conciencia menos concreta de la posesión. El estado de espíritu aquí señalado debe tener algo de común con el del indio de la América del Norte o del cazador que hace un escondrijo, aunque faltando, sin duda, elementos de generalización que éste contiene. Pero se ve que, en el perro, la conciencia de la posesión se eleva ya a un alto grado por la manera con que guarda la propiedad de su amo, no solamente en la casa, sino hasta cuando se la ha confiado fuera de ella. Verdaderamente, parece que hay en esto una excitación simpática de emociones con relación a objetos que no son fuentes de placer para el perro mismo, sino solamente para su amo.

Cuando vemos en el perro una evolución tan considerable de la emoción que encuentra su satisfacción en la posesión, y que una gran parte de esta evolución debe haber tenido lugar desde que el perro está domesticado, no podemos dudar que el hombre, dotado como está de una inteligencia más elevada y de un poder de representación muy extenso, el sentimiento más desarrollado de la posesión no ha podido tampoco producirse por los efectos acumulados y heredados de antiguas experiencias. ¿Cómo la emoción ha tomado, por fin, la forma representativa que hace de ella un sentimiento, y cómo el sentimiento se ha hecho más altamente re-representativo en el curso de la civilización? Estas preguntas se aclararán con una rápida ojeada sobre los hechos.

Si comparamos la vida del hombre primitivo con la de un animal inferior inteligente, vemos que, simultáneamente con los poderes de prehensión y de manipulación más elevados y más variados de que el hombre está dota-

do, simultáneamente con el número mayor de cosas de que esta superioridad le hace capaz de servirse, o que puede hacer, gracias a ella, para satisfacer sus deseos, hay un aumento en la variedad de los objetos asociados con el placer en su experiencia. No es ya ahora solamente el alimento cuya posesión sirve de antecedente al placer; son también las armas y los útiles guerreros que emplea para procurarse y para preparar su alimento: las lanzas, las mazas, los boomerags, los cuchillos de silex, las raederas, etc. En esta lista deben también figurar las pieles de que se sirve para resguardarse del frío y los materiales que puede emplear para edificarse groseros abrigos contra el viento y la lluvia. Y éstas no son las únicas cosas que encuentra capaces de proporcionarle alguna especie de placer. Hay también los productos naturales de color brillante o de forma extravagante que excitan su sentido estético rudimentario, y obtienen, cuando los lleva, la admiración de los demás; hay pigmentos con los cuales, para satisfacer este mismo sentido, tiñe su piel. Objetos de especies diferentes, de caracteres fuertemente distintos, se asocian, pues, en su experiencia con diversas satisfacciones. La posesión, bajo una u otra forma, si no aquella que consiste en tenerlos, por lo menos la que consiste en tenerlos en su choza, y hasta la que resulta de que siempre puede volverlos a encontrar y cogerlos, es, sin embargo, el antecedente constante de cada una de estas diversas satisfacciones. Pero esta posesión, habiendo llegado a ser habitual con relación a objetos de diferente naturaleza que sirven de una multitud de maneras a sasatisfacciones de géneros muy numerosos, ha dejado simultáneamente de estar ligada en la experiencia con una especie particular cualquiera de objeto o cualquiera especie particular de satisfacción. La conservación de la pose-

sión se ha encontrado asociada en la conciencia con innumerosos placeres desemejantes, dados por numerosas cosas desemejantes, y la toma de posesión ha llegado a ser un acto agradable, porque produce una excitación parcial de todos los placeres pasados de especie múltiple, aglomerados conjuntamente, oscureciéndose unos y otros y no prestándose ya a un llamamiento individual, sino formando una emoción vaga, voluminosa—emoción que ha llegado a ser un sentimiento propiamente dicho puesto que se ha hecho re-representativa.

Con el progreso de la civilización se alcanza un mayor poder de representación que corresponde a un alejamiento mayor de las satisfacciones que están a la vista, así como a una desviación más pronunciada de los medios indirectos por los cuales pueden obtenerse. No son únicamente los alimentos, los utensilios, los vestidos y los adornos los que excitan el amor a la apropiación; es también la parte de la superficie terrestre de donde se les saca; el suelo llega a ser un objeto de posesión. El sentimiento se hace también más re-representativo cuando encuentra su satisfacción, no en esa especie altamente imaginativa de posesión que se asocia a algo material, como la propiedad territorial (tan alejada, sin embargo, del acto primitivo de coger y tener agarrado), sino cuando la cosa poseída no tiene materialidad distinta, cuando es simplemente un derecho. Comenzando por el billete de banco visible y tangible, pero que no tiene otro valor que el que representa, pasando a la cuenta corriente, en la cual la posesión está representada por cifras que establecen un balance de crédito, pero donde un equivalente monetario puede obtenerse ordinariamente del banquero para llegar, en fin, hasta los documentos que representan valores sobre las deudas de los gobiernos extranjeros, donde ya no

hay más que una prenda sobre una cierta propiedad supuesta que pertenece a personas desconocidas en una región que nunca se ha visitado, vemos que el sentimiento de la posesión llega a ser, en último término, re-representativo en altísimo grado, se halla altamente generalizado y se encuentra muy alejado de los objetos reales.

Para prevenir toda equivocación, podemos añadir que el deseo de la adquisición y de la posesión no debe identificarse por completo con el deseo de la propiedad bajo la forma desarrollada que alcanza en último lugar; porque la concepción de la propiedad no es completa más que cuando hay conciencia de una limitación definida de la posesión, y esta conciencia requiere la cooperación de otro sentimiento que se describirá ulteriormente.

§ 516. Un niño, en cuya boca se pone la mano, muestra una fuerte tendencia a la resistencia comunmente acompañada de signos de cólera. Cada cual verá, al recordar estas experiencias, que una detención de la respiración bajo una acción exterior cualquiera, produce instantáneamente una conciencia intolerable de opresión, conciencia mucho más marcada que la de la opresión debida a la falta real de respiración. Podemos retener nuestro aliento por algún tiempo sin sufrir demasiado; pero la representación de un impedimento en la respiracion que nos amenace causa una agitación próxima a la angustia. Evidentemente hay en esto una emoción representativa debida a experiencias, sobre todo, hereditarias y orgánicas; pero en parte individuales de los sufrimientos que resultan de una detención prolongada de la respiración. Y esta emoción puede considerarse como la forma primitiva más simple y más enérgica de la emoción general producida por cualquiera restricción aportada a las acciones corporales.

En efecto, esta emoción tiene un elemento común con la que nace en nosotros cuando están impedidos nuestros miembros. Los mismos animales se oponen con todas sus fuerzas a las tentativas hechas para retener sus miembros ligados o para detener sus movimientos de otra manera. Abstracción hecha de los sufrimientos que se le puede infligir o de los placeres que se le puede rehusar, un perro manifiesta, cuando está aprisionado, un violento deseo de librarse. Y en el hombre, la conciencia de la posibilidad de moverse libremente, es de tal modo esencial a la tranquilidad del espíritu, que la más leve tendencia a privarle de ella por la prisión, excita en él el resentimiento más vivo.

Este resentimiento puede servir, por su misma violencia, para medir el poder latente de la inclinación, que encuentra su satisfacción en una libertad de acción sin trabas, poder latente he dicho porque esta inclinación, al encontrarse de ordinario incesante y completamente satisfecha, la emoción no se desprende de ordinario en la conciencia. Sólo cuando se ha seguido sufrimiento por haberse rehusado la satisfacción, y cuando por fin se ha recobrado la libertad de movimiento, es cuando se produce un placer positivo.

Esta emoción es claramente re-representativa. El dolor causado por la coerción no consiste en la representación de la pérdida de un placer que se está a punto de conseguir. La suspensión de la libertad entraña este dolor cuando no hay ningún bien inmediato que perseguir, ni siquiera cuando no hay absolutamente ningún deseo de movimiento. La conciencia de una incapacidad de obrar impuesta, es una conciencia que contiene en estado de representación oscura la negativa, no de una sola especie de placer, sino de todas las especies de placeres. La

facultad de servirse sin trabas de sus miembros y de sus sentidos está asociada en la vida del individuo con cada especie de placer y está semejantemente asociado en las existencias de todos sus antepasados humanos y prehumanos. El cuerpo del sentimiento, por consiguiente, es una emoción vaga y voluminosa producida por experiencias que se han hecho orgánicas y heredadas durante todo el pasado, a las cuales una forma más definida, pero todavía más general, es dada por las experiencias individuales recibidas de momento en momento desde el nacimiento. Y de ahí resulta que, en la agitación excitada por la detención del movimiento, hay una re-representación múltiple de privaciones de todas especies en que las individualidades están completamente perdidas, mientras que en el gozo de la libertad recuperada se encuentran aglomeradas conjuntamente las virtualidades de placeres en general.

Los sistemas de penalidad de todas las naciones reconocen el hecho de que la prisión con los miembros libres causa un sufrimiento moral menor que cuando éstos están ligados. Esta diferencia se debe, sin duda, a dos causas. Si se nos devuelve el poder de mover nuestros miembros, vuelven a ser posibles algunos placeres y el impedimento de la actividad no se expresa con tanta vivacidad por una puerta cerrada, como por las esposas. Aquí el sentimiento tan dolorosamente excitado por el encarcelamiento y tan agradablemente excitado por la devolución de la libertad es más altamente representativo puesto que no contiene ningún elemento presentativo ni aun como elemento iniciador—el estado de conciencia inicial es ahora la idea de la incapacidad en que se está de salir, y por esta representación se encuentra excitada la re-representación, vaga en su mayor parte, pero en parte específica de los placeres deseados que ya no son posibles.

Siguiendo la misma dirección, podemos ver que cuando la coacción es todavía menos íntima y menos definida, como en la condición de esclavo, la excitación dolorosa del sentimiento está todavía más disminuída, y esta excitación, cuando se produce, es re-representativa en un grado más marcado. Porque, suponiendo que esté bien tratado, el esclavo tiene la suma de libertad requerida para satisfacer sus deseos tan bien como pueden hacerlo los miembros más pobres de la humanidad, y generalmente necesita hacer menos esfuerzos que el hombre libre. Sólo por la representación de estas actividades y de sus éxitos, que sólo haría posibles la libertad completa, pero que impide la servidumbre, es advertido del mal que sufre. Es preciso haber alcanzado un vigor considerable de la facultad representativa para experimentar una conciencia algo viva de un mal semejante, y de ahí viene el hecho que nos muestran razas de hombres poco desarrollados que, si se les asegura las comodidades físicas y un tratamiento dulce, soportan tranquilamente la esclavitud. Sólo allí donde existe esta facultad de representación superior común a las razas más desarrolladas, encontramos ese sordo descontento y esa agitación causada por la conciencia de ventajas lejanas que son prohibidas y por males lejanos que habrá que sufrir. Sólo allí, donde el amor a la libertad alcanza esta forma altamente re-representativa, en la cual la concepción sensible de los males distantes e indirectos de la coacción, existe una perpetua excitación a la rebelión, y la conciencia de que no hay nadie que pueda detener nuestra actividad en todas sus manifestaciones deseables, constituye las delicias de la libertad.

Una potencia de representación todavía más elevada caracteriza el sentimiento a medida que recorremos las

fases ascendentes de la libertad política. Las oposiciones sucesivas que surgen contra el gobierno irresponsable denotan una conciencia creciente de la tendencia que tienen las clases superiores a restringir por leyes de privilegio, no las acciones de los que hacen las leyes, sino las acciones de los que las sufren. Al mismo tiempo que la imaginación se extiende, los males que resultan de esta tendencia se realizan en el pensamiento con más fuerza y producen, en fin, una repugnancia más decidida contra las relaciones sociales, de donde se ve que derivan. El sentimiento, que excita a luchar contra la coacción, llega a ser más comprensivo y más delicado, es cada vez más fácilmente excitado por cualquier cosa que nos amenace, aun indirectamente, con la coacción. Y forjando poco a poco, en armonía consigo mismo, las instituciones políticas, se regocija al fin contemplando relaciones sociales ideales en las cuales ningún ciudadano debe tener privilegios que traspasen los derechos de los otros. Aquí el sentimiento alcanza una fase tan altamente re-representativa, que todas las ideas de ventajas concretas están, por decirlo así, ahogadas en la satisfacción abstracta que resulta de la seguridad en que está cada ciudadano de no ser turbado por ninguna intervención en la prosecución de su fin. Basta observar cómo en un mitin o en una circunstancia análoga toda pretensión a una supremacía individual o toda violación de las reglas establecidas para conservar la igualdad del privilegio es mal recibido, aunque ninguno de los oyentes pueda decir qué perjuicio personal de ello reciba ni siquiera en qué le afecta personalmente, para ver a qué desarrollo se ha elevado y cuánto ha llegado a ser susceptible el más altamente representativo de todos los sentimientos—esesentimiento cuya función es mantener las condiciones que hacen posible la vida.

Es preciso añadir, sin embargo, que, en este último caso, ese sentimiento, originalmente egoísta, no alcanza la forma final que acabamos de describir más que por la ayuda de un sentimiento altruista cuya cooperación notaremos en un capítulo ulterior.

§ 517. Cuando se fracasa en el propósito en la más simple de las acciones mecánicas, se experimenta una contrariedad en ver la propia torpeza, abstracción hecha de la importancia del propósito. Por el contrario, un rasgo de destreza con éxito nos causa una satisfacción que no se refiere en nada al resultado concreto considerado en sí mismo y permanece exactamente el mismo, sirva o no el rasgo de destreza a algún fin ulterior. Estas emociones opuestas se experimentan igualmente cuando no hay en manera alguna testigo de nuestro fracaso o de nuestro éxito. Un paso dado en falso debido a la falta de atención o alguna torpeza en el empleo de nuestras manos nos lleva a condenarnos a nosotros mismos y excita nuestro despecho aunque nadie esté presente; y por más que nadie esté presente, un salto acertado que nos hace evitar un obstáculo, un tiro bien apuntado a un pájaro o la cogida de un pez, a despecho de las dificultades, excita en nosotros un movimiento de placer. Otro tanto puede decirse respecto de los fracasos y de los éxitos puramente intelectuales. «¡Qué tonto soy!» es una exclamación común cuando se descubre alguna equivocación, y el despecho que se experimenta con este descubrimiento no es menor cuando no ha salido de nuestros labios ninguna palabra ni nadie se ha apercibido de nuestro error. De otra parte, un movimiento de placer acompaña la solución de una cuestión embarazosa, aun en el caso de que tal cuestión no valga la pena de ser resuelta. Se puede ver un ejemplo de uno y otro de estos dos efectos

cuando se busca un nombre olvidado. Si no podemos recordarlo, es para nosotros un motivo de contrariedad, y cuando por fin lo recordamos, nos felicitamos a nosotros mismos. Cada una de estas emociones se ofrece a la experiencia sin consideración ninguna de la ventaja que podemos obtener con encontrar el nombre perdido.

Estas emociones deben inevitablemente desarrollarse al mismo tiempo que se acrecienta nuestro poder de representación. Un acto corporal o mental coronado de éxito, al mismo tiempo que nos asegura el placer deseado, despierta vagamente la conciencia de actos análogos que han sido seguidos de placeres análogos. Cada una de las otras especies de éxito corporales o intelectuales está semejantemente asociada en el pensamiento, no solamente con su resultado inmediato, sino con resultados semejantes obtenidos antes de semejante modo. Así una acción coronada por el éxito, en general concluye por estar asociada en la conciencia con el placer en general. Ahora bien; estos dos estados de conciencia son re-representativos, porque la conciencia general de una acción prosperada no está constituída por el pensamiento de una acción prosperada cualquiera ni por la representación de un gran número de acciones anteriores de la misma especie igualmente prosperada, sino que es tal, que la representación de los actos pasados prosperados de especies diversas está representada a su vez; y al mismo tiempo, la conciencia que la acompaña del placer resultante de una acción prosperada es tal, que especies diversas de placeres representados están aquí re-representados como elementos de un todo indeterminado. Así acontece que cada éxito tiende a recordarnos a nosotros mismos como obrando con éxito y consiguiendo por ello alguna satisfacción, y así se produce el sentimiento de la estimación

de sí mismo, que, elevada a una altura considerable, constituye el orgullo.

Que los éxitos continuados tienden a suscitar una especie de embriaguez y que una falta de confianza de las más penosas sigue a los fracasos reiterados, son verdades familiares que implican claramente que el sentimiento del orgullo y el sentimiento de humildad se han fortificado en el individuo de este modo. Y al ver esto no podemos dejar de ver que se han desarrollado así en la raza. Podemos también ver que como los demás sentimientos egoístas que hemos considerado, la función de estos sentimientos es ajustar nuestra conducta a las condiciones ambientes. La estimación de si es necesaria para regular de un modo conveniente nuestros esfuerzos en relación con sus fines. Una estima insuficiente nos arrastra a dejar que escapen ventajas que pudiéramos conseguir. Una estima exagerada nos embarca en tentativas que fracasan por falta de capacidad suficiente. En uno y otro caso se experimenta un perjuicio, beneficio omitido o esfuerzo perdido. Así, el sentimiento egoísta que describimos como una conciencia de nuestro valor personal, sirve como de balanza a nuestras ambiciones. Las experiencias de cada individuo tienden contínuamente a ajustar esta conciencia a las exigencias de su propia naturaleza.

§ 518. Proseguir esta síntesis en otras direcciones nos detendría demasiado tiempo; no es ya lo mismo quizá tratándose de las modificaciones y combinaciones de estos sentimientos egoístas, porque, como aparecerá claramente, si se considera su génesis, sus límites son bastante definidos. En cada uno de ellos hay diferencias cualitativas dependientes de las circunstancias que le provocan y muy generalmente se excitan juntas de diferentes maneras y en diferentes grados.

Pero yo me limitaré aquí a llamar la atención sobre otro sentimiento egoísta y lo haré sobre todo en razón de su naturaleza misteriosa. Hay un sentimiento agradablemente doloroso, cuya naturaleza es muy difícil de determinar, y todavía más difícil de reproducir su génesis; me refiero a lo que se llama a las veces «la voluptuosidad del dolor».

La interpretación de este sentimiento, fundada sobre otro nombre que se le da, la piedad de sí mismo, no me parece satisfactoria. La piedad, en efecto, bajo la única forma que conviene a este caso, es por sí misma difícil de explicar, como ahora se va a ver. Cuando se ha descubierto por qué la piedad sola no acompañada de alguna actividad sugerida por ella puede llegar a ser una fuente de sufrimiento agradable, es preciso notar que esta explicación se aplica al caso en que uno es para sí mismo objeto de piedad; la última solución depende de la primera, que no se ha encontrado todavía. Yo no digo que esta hipótesis no sea verdadera parcialmente, sino sólo que esta explicación no es completa y que probablemente hay otros elementos en el hecho de conciencia que se trata de explicar.

Es, a lo que parece, posible que el sentimiento que impulsa al hombre presa del dolor a desear estar solo con su pena y hace que resista a toda distracción, resulte de que este hombre fija su atención en el contraste que hay entre lo que cree merecer y el tratamiento que ha recibido, sea de sus semejantes, sea de un poder que se inclina a representar de una manera antropomórfica. Si cree que ha merecido mucho y recibido poco, y sobre todo, si en lugar de un bien es un mal lo que le ha sobrevenido, la conciencia de este mal está dulcificada por la conciencia del bien que cree merecer, que se hace agradablemente

dominante por el contraste. Un hombre que mira su aflicción como inmerecida, mira necesariamente su propio mérito ya como quedando sin recompensa, ya como valiéndole un castigo en lugar de una recompensa; tiene en sí la idea de que se le niega una cosa muy debida, y el sentimiento de la superioridad frente a aquellos que son sus autores.

Si es así, el sentimiento no debiera existir allí donde el mal sufrido se reconoce merecido por el que lo sufre. Sin duda, pocos hombres reconocen esto, si es que hay alguno que lo reconozca, y entre ellos pocos nos proporcionarían los datos deseados. Si esta explicación es la verdadera, siento que sea tan poco evidente. Simplemente la propongo a título de ensayo y confieso que esta emoción particular es tal, que ni el análisis ni la síntesis me colocan en situación de comprenderla claramente.

CAPÍTULO VII

SENTIMIENTOS EGO-ALTRUÍSTAS

§ 519. Para prevenir cualquiera mala inteligencia que pudiera producirse, quisiera, antes de proseguir la exposición de la génesis de los sentimientos por la acumulación de los efectos de la experiencia, definir la palabra *experiencia* en la acepción que yo le doy aquí. En su acepción ordinaria, experiencia designa percepciones definidas, cuyos términos se encuentran unidos por percepciones observadas, y no se emplea esta palabra para representar conexiones formadas en el espíritu entre estados que se producen juntos cuando las relaciones que los unen, causales o no, no se distinguen con conciencia. Pero si el lector quiere volver a los capítulos de la síntesis particular, como a los que tratan de la acción refleja, del instinto, de la memoria, etc., o a los capítulos de la síntesis física, que tratan de la génesis de los sistemas nerviosos, simple, compuesto y doblemente compuesto, recordará que los efectos de la experiencia, tales como se les comprende en los lugares indicados y en cualquier parte de nuestra obra, son los efectos producidos por la aparición simultánea de estados nerviosos acompañados de estados de conciencia correspondientes cuando existen, sean o no observadas las relaciones entre estos estados. En las primeras fases de la evolución mental no hay, ciertamente, ningún lugar para este reconocimiento de las relaciones que implica la expe-

riencia en su significación limitada. El contacto habitual del medio produce sus efectos sin que el ser que de ello recibe la impresión los conozca en el sentido absoluto de esta palabra, porque la noción del yo, que es esencial a la experiencia consciente, no se ha desarrollado todavía en él.

Pero lo que es aquí especialmente de observar, es que esta notación de la experiencia inconsciente, continúa después que la experiencia consciente se ha hecho distinta y hasta dominante. En derredor del hilo delgado de ideas claras o relaciones definidas que forman nuestra experiencia consciente, se derraman corrientes mucho más considerables de impresiones asociadas indistintas en mil grados diversos, en un orden que presenta todos los grados de indecisión. No hay más que un ligero rasgo central en la conciencia que se ha constituído por percepciones y pensamientos, y a medida que se apartan de este rasgo central, los elementos de la conciencia están en conexión cada vez más floja los unos respecto de los otros, y con el rasgo central alcanzando la incoherencia su extremo límite en los confines de la conciencia (§ 180). Sin embargo, todos esos estados y sus conexiones nos son, en cierto sentido, presentes. Por consiguiente, cuando se repiten con frecuencia, aunque no sean nunca objeto de un pensamiento distinto, sus relaciones llegan a estar bien establecidas. Al examinar nuestra conciencia nos encontramos en posesión de una gran cantidad de conocimientos positivos reunidos sin observaciones directas (por ejemplo, el recuerdo que tenemos de la posición en la página de un libro de un pasaje que nos llamó la atención), y de una cantidad mucho mayor de conocimientos mal definidos—creencias que nos dominan, aunque no podamos decir por qué.

En esta región voluminosa, heterogénea y solamente en parte definida de la conciencia, es donde se forman las asociaciones de estados complejos, que, repetidos sin cesar, producen lo que llamamos sentimientos. La génesis de las emociones se distingue de la génesis de las ideas, en que mientras que las ideas, siempre contenidas en la parte estrecha central de la conciencia, están compuestas de elementos simples en relación definida y (en los casos de las ideas generales) constante, las emociones están compuestas de aglomerados muy complejos de elementos exteriores de la conciencia, que no son nunca dos veces completamente las mismas y están las unas con las otras en relaciones que no son nunca dos veces completamente las mismas. En la construcción de una idea, las experiencias sucesivas, sean sonidos, colores, impresiones tactiles, sabores u objetos particulares que combinan en grupos varias de estas impresiones, tienen tantos puntos comunes, que cada uno, al aparecer, puede pensarse de una manera definida como semejante a las que le han precedido. Pero en la formación de una emoción, las experiencias sucesivas difieren de tal modo, que cada una de ellas, a su aparición, despierta experiencias pasadas que no son específicamente semejantes, no teniendo más que una semejanza general; y, al propio tiempo, cada una despierta las ventajas o los inconvenientes de la experiencia pasada, que son igualmente variados en sus esencias particulares, aunque ofrezcan alguna comunidad de naturaleza. De todo ello resulta, que la conciencia producida es una conciencia múltiple, confusa, en la cual, al mismo tiempo que cierta especie de combinación entre las impresiones recibidas, hay como una nube vaga de combinaciones ideales de placer o de sufrimiento que están asociadas con tales combinaciones.

Retengamos, pues, esta concepción general de la manera con que los estados mentales situados en la región más vasta, más remota y más vaga de la conciencia se unen por la repetición, sin que estemos advertidos de ello; podremos darle una forma más definida al observar lo que acontece en casos presentes al espíritu de todos. Podemos sacar de nuestra vida pasada hechos abundantes que prueban que nacen en nosotros emociones sin que podamos referirlas a causas conocidas y sin que seamos capaces de decir cómo las hemos contraído. Hay un hecho muy familiar del cual, a mi parecer, todo el mundo puede dar testimonio; es, a saber, que una especie de confitura que en nuestra infancia se ha tomado frecuentemente con una medicina, puede hacerse, por una simple asociación de emociones, tan repugnante para nosotros, que ya no podemos volverlo a soportar en nuestra vida. Este hecho muestra, con bastante claridad, cómo pueden establecerse repugnancias independientemente de toda idea de conexión causal, y mejor dicho, aunque sepamos que no hay conexión causal. Lo mismo cabe decir de las emociones agradables. El graznido de los cuervos no es, en sí mismo, un sonido agradable; desde el punto de vista musical es positivamente todo lo contrario. Sin embargo, este graznido produce, ordinariamente, impresiones agradables—impresiones que muchos atribuyen a la misma naturaleza del sonido. Sólo las pocas personas que se han dedicado al análisis de su propia conciencia, saben que el graznido de los grajos les es agradable porque ha estado ligado en otro tiempo con una multitud innumerable de sus mejores placeres—con la cogida de flores silvestres en la infancia, con las excursiones del sábado, con los días de asueto, con las partidas al campo en el verano, cuando se dejaban los libros y se reemplazaban las lecciones por los juegos

y aventuras a través de los campos, con las mañanas frescas y soleadas de la edad madura, cuando un paseo venía a constituir el descanso de nuestras tareas. Y ahora ese sonido, aunque no esté ligado de una manera causal con todos esos placeres pasados tan numerosos y tan variados, simplemente porque han estado asociados con frecuencia, despierta una conciencia oscura de estos placeres, como la voz de un viejo amigo que aparece en nuestra casa de improviso, despierta repentinamente una oleada de emociones que resultan de los placeres de nuestro pasado compañerismo.

Esta explicación, dada sobre la manera con que las emociones se desarrollan por un tránsito de las experiencias al estado orgánico, volvamos a tomar nuestra exposición en el punto en que la hemos dejado en el último capítulo. De los sentimientos egoístas pasamos ahora a los sentimientos ego-altruistas. Por esta palabra entiendo los sentimientos que, aunque suponen un placer personal, implican también un placer en otro; la representación de este placer en otro, siendo una fuente de placeres no en sí misma, sino en razón de las ventajas personales ulteriores que la experiencia le ha asociado.

§ 520. Un niño en brazos de su nodriza, bastante adelantado para reconocer vagamente los objetos que le rodean, sonríe al ver la fisonomía sonriente y al oir la dulce voz acariciadora de su madre. Si sobreviene una persona que le pone una cara irritada y le habla con tono ronco y duro, la sonrisa desaparece, los rasgos se contraen en una expresión penosa y se echa a llorar, desvía la cabeza y ejecuta para escaparse los movimientos que le son posibles. ¿Cuál es la significación de estos hechos? ¿Por qué el fruncimiento de cejas no le hace sonreir y la sonrisa de su madre no le hace llorar? No hay más que

una respuesta posible. Desde este momento, en su cerebro, en vía de desarrollo, entran en juego los aparatos por los cuales excita emociones agradables un grupo de impresiones visuales y auditivas y los aparatos por los cuales excita emociones penosas, otro grupo de impresiones visuales y auditivas. La relación entre una expresión feroz de la fisonomía y los males que pueden seguir a la percepción de esta fisonomía, no es más conocida por el niño que lo que el pájaro recién salido del nido conoce de la conexión entre la muerte posible y la vista de un hombre que se acerca; y tan ciertamente en un caso como en el otro, la alarma sentida se debe a una estructura nerviosa parcialmente establecida ¿Por qué esa estructura nerviosa parcialmente establecida denuncia su presencia tan temprano en el ser humano? Simplemente porque, en las experiencias anteriores de la raza, las sonrisas y las inflexiones dulces de la voz en las personas de al lado han sido los acompañamientos habituales de emociones agradables, mientras que sufrimientos de diversas especies, inmediatos o lejanos, se han asociado continuamente con las impresiones recibidas en presencia de las cejas fruncidas, de los dientes apretados y de los sonidos gruñones. Debemos remontarnos mucho más allá de la historia de la humanidad para encontrar los comienzos de estas conexiones. Las apariencias y los sonidos que excitan en el niño un temor vago, le revelan el peligro, y lo revelan porque son los acompañamientos fisiológicos de la acción destructiva, algunos de ellos son comunes al hombre y a los mamíferos inferiores y se encuentran, por consiguiente, comprendidos por dichos mamíferos inferiores, como se ve en los perros pequeños. Lo que llamamos el lenguaje natural de la cólera se debe a la contracción parcial de los músculos que el combate real pondría en juego y todas las señales de irri-

tación, hasta la sombra ligera que pasa por nuestra frente en un momento de contrariedad, son las fases incipientes de las mismas contracciones. Otro tanto acontece, en sentido contrario, con el lenguaje natural del placer y con el estado de espíritu que llamamos sentido afectuoso; también es susceptible de una explicación fisiológica. (Véanse los §§ 497-499.)

Los niños un poco más adelantados que tienen algunos años más nos suministran otra enseñanza. ¿En qué las experiencias de cada uno ayudan al desarrollo emocional que consideramos? Mientras que sus miembros se han hecho más ágiles por el ejercicio, que su destreza manual se ha acrecentado con la práctica, que sus percepciones de los objetos se han hecho por el uso más rápidos, más cuidadosos, más comprensivos, las asociaciones entre el doble grupo de las impresiones recibidas de las personas de al lado y de los placeres y de los sufrimientos recibidos de ellas, simultánea y consecuentemente, se han corroborado por la repetición frecuente y se han perfeccionado sus ajustamientos. El oscuro malestar y el placer vago que el niño de teta experimentaba han tomado, cada uno aparte, en el muchacho formas mejor definidas. La voz irritada del aya no despierta ya en él una emoción indecisa de temor, sino que también provoca la idea especial del sopapo que puede seguir. La contracción de la cara de un hermano mayor excita, al mismo tiempo que la impresión original indefinible de malestar, la impresión naciente de males que son definibles para el pensamiento en forma de puntapiés, de puñetazos, de tiraduras de pelo y de juguetes arrebatados. Los semblantes de los padres, ya rientes, ya sombríos, han sido, respectivamente, asociados con las formas múltiples de placer y formas múltiples de dolor o de priva-

ción. De este modo los aspectos de fisonomía y los sonidos que implican la amistad o enemistad en los seres de alrededor llegan a ser símbolos de dicha o de desgracia, por más que al fin la percepción del uno o del otro grupo de hechos pueda presentarse difícilmente sin producir una onda de emoción agradable o dolorosa. El fondo de esta ola de emociones es todavía sustancialmente de la misma naturaleza que era en otro tiempo; porque, aunque en cada una de estas numerosas experiencias, un grupo especial de signos fisonómicos o vocales esté ligado con un grupo especial de placeres o de sufrimientos, con todo, como estos placeres y estos sufrimientos han diferido inmensamente en sus especies y en sus combinaciones, y como los signos que les precedían no han sido completamente los mismos en dos casos consecutivos, síguese que, a la postre, la conciencia que de ellos se desprende permanece tan vaga cuanto es voluminosa. Las miriadas de ideas particulares excitadas que resultan de experiencias pasadas se aglomeran conjuntamente y se superponen de manera que forman un agregado en el cual nada es distinto, pero que tiene el carácter de ser agradable o penoso, según la naturaleza de estos elementos originales. La diferencia principal entre esta emoción desarrollada y la emoción excitada en el pequeño niño consiste en que, sobre el fondo sombrío o brillante que formaba el cuerpo de la primera, pueden ahora dibujarse en el pensamiento los placeres y los sufrimientos particulares que sugieren las circunstancias correspondientes.

¿Cuál debe ser la elaboración de este proceso bajo las condiciones de la vida primitiva del hombre? Las emociones comunicadas al joven salvaje por el lenguaje natural del amor o del odio sobre los miembros de su tribu, alcanzan una determinación parcial en correspondencia

con las relaciones que le unen a su familia y a sus camaradas, y aprende por experiencia la utilidad que hay en lo que concierne a sus propios fines en evitar las acciones que suscitan en los otros las manifestaciones de la cólera y de adoptar las maneras de obrar que provocan en ellos las manifestaciones de placer. Esto no es en él una generalización consciente. No formula a esa edad—y probablemente tampoco en otra que en ésta—sus experiencias en el principio general de que es bueno para él hacer cosas que provoquen la sonrisa de los otros y evitar las cosas que hacen contraer su cara. Acontece que, habiendo heredado, como se ha visto, esta conexión entre la percepción de la cólera en otro y el sentimiento del temor, y habiendo descubierto que ciertos actos de su parte hacen nacer la cólera, no puede, en lo sucesivo, pensar en cometer uno de estos actos sin pensar en la cólera que de él resultara y sin experimentar, más o menos, el temor que de ello resultara a su vez. No ha pensado en el carácter bueno o malo del acto en sí mismo; lo que de él le ha desviado es, en suma, el temor vago, pero parcialmente definido, del mal que puede seguir. Así comprendida, la emoción coercitiva es la que se desprende de las experiencias de utilidad—tomada esta palabra en su sentido ético—; y si nos preguntamos por qué es provocada en los otros esta cólera temida, encontramos ordinariamente que es porque el acto prohibido entraña en alguna parte algún sufrimiento—es rechazado por la utilidad.

Si pasamos en seguida a las prescripciones que tienen curso en la tribu, vemos no menos claramente cómo las emociones producidas por la aprobación y la reprobación vienen a estar asociadas en la experiencia con las acciones que son ventajosas y las acciones que son nocivas a la tribu, y cómo, en consecuencia, los hombres están

aguijoneados a cumplir las unas y a desviarse de ejecutar las otras. Desde sus primeros años, el salvaje oye referir las hazañas de su jefe; las oye referir con palabras de alabanza y ve en todos los semblantes radiar la admiración. De tiempo en tiempo presta también oído al relato de un acto de cobardía hecho con tono de menosprecio, con metáforas insultantes, y ve al autor de tal acto tratado con desdén en todas las partes donde se presenta. Es decir, que una de las cosas que se asocian más fuertemente en su espíritu con las fisonomías sonrientes que simbolizan el placer en general, es el valor, y que una de las que se asocian más firmemente en su espíritu con frentes contraídas y las otras señales de enemistad que constituyen un símbolo de desgracia, es la cobardía. Estos sentimientos no se forman en él, porque razonando a su manera ha encontrado la verdad de que el valor es útil a su tribu y, en consecuencia, a sí mismo, o esta otra de que la cobardía es un mal. Quizá en la vida adulta lo comprenda; pero ciertamente no lo comprende en la época en que la bravura está de este modo asociada en su conciencia con todo lo que es bueno y la cobardía con todo lo que es malo. Semejantemente se producen en él sentimientos de inclinación o de repugnancia frente a otras líneas de conducta que se han establecido o prohibido porque son ventajosas o nocivas a la tribu, por más que ni el viejo ni el joven sepan por qué se han establecido o prohibido; por ejemplo, el mérito que se asocia a robar las mujeres al extranjero y el carácter vicioso del matrimonio entre las mujeres de la tribu.

Podemos ahora subir un grado a un orden de excitaciones y de coacciones derivadas de aquellas. Es creencia primitiva la de que cada hombre muerto se convierte en un demonio perfectamente dispuesto a volver a cada ins-

tante a ayudar o a perjudicar. Así, entre los demás agentes que tiene presentes el salvaje se encuentran los espíritus de sus antepasados cuya aprobación y reprobación influyen en toda su conducta. Niño, oye hablar de sus acciones, ya con tono de triunfo, ya con tono de horror; y la convicción, que de este modo penetra en él, de que estos espíritus pueden inflingir un mal vagamente imaginado, pero terrible, o prestar alguna gran ayuda, llega a ser para él un aguijón o un freno temido. Esto es lo que especialmente debe suceder cuando lo que se cuenta es referido a un jefe notable por su fuerza, su ferocidad y esa tenacidad en la venganza que las experiencias del salvaje le hacen notar como ventaja y una virtud. La conciencia de que tal jefe temido por las tribus vecinas, y temido también por los mienbros de su propia tribu, puede reaparecer y castigar a todos los que han despreciado sus órdenes, llega a ser un poderoso motivo de acción. Pero es, por de-pronto, evidente, que la cólera y las satisfacciones imaginarias de este jefe deificado no son más que formas transfiguradas de la cólera y de la satisfacción manifestadas por los hombres de alrededor y que las emociones que acompañan tales imaginaciones tienen, como aquellas, su raiz original en las experiencias que han asociado resultados en suma penosos con las manifestaciones de la cólera en otro y resultados en suma agradables con la manifestaciún de la satisfacción en otro. Y es, en segundo lugar, evidente que las acciones prohibidas a este título y las acciones estimuladas deben ser sobre todo acciones nocivas o ventajosas a la tribu puesto que el jefe dichoso, ordinariamente mejor juez que los otros, ha proseguido la salud de la tribu al buscar la propia. Por consecuencia, las experiencias de utilidad, organizadas con o sin conciencia, constituyen el fondo de sus órdenes y los sentimientos que le obtienen

la obediencia, pueden ser, aunque muy indirectamente y a pesar de los que los experimentan, referidos a experiencias de utilidad.

Esta forma transfigurada de coerción que por de pronto difiere muy poco de la forma original, soporta un inmenso desarrollo. Las tradiciones que se acumulan, que crecen siempre a medida que se repiten de generación en generación, elevan cada vez más por cima de las proporciones humanas, los héroes antiguos de la raza. Los poderes que se le atribuyen de infligir castigos y de dar la dicha se hacen cada vez mayores, más numerosos y más variados; de suerte que el temor del desagrado divino y el deseo de obtener la aprobación divina adquieren cierta extensión y una cierta generalidad. Sin embargo, las concepciones siguen siendo antropomórficas. Continúa considerándose que la deidad vengadora manifiesta las emociones humanas de manera completamente humanas. Además, los sentimientos de derecho y de deber, en el límite en que están desarrollados, se refieren sobre todo, sino completamente, a los madamientos y a las prohibiciones del dios y no se refieren más que en una pequeñísima parte a la naturaleza de los actos mandados o prohibidos. En el sacrificio medio cumplido de Isaac, en la inmolación de la hija de Jefté, en el desastre de Agag, como en las innumerables atrocidades cometidas bajo la influencia de motivos religiosos por las razas primitivas en general, vemos que la moralidad y la inmoralidad como nosotros las comprendemos, no eran en un principio absolutamente conocidas, y que los sentimientos, sobre todo el del temor, que antes ocupaba su puesto, eran sentimientos experimentados por seres invisibles de quienes se suponía emanaban las precripciones y las prohibiciones.

§ 521. Buena parte de lo que pasa por sentimiento

religioso no es, de este modo, más que uua forma altamente re-representativa del sentimiento ego-altruísta que guía sobre todo a los hombres en su conducta de los unos con los otros. Al expresar su íntimo parentesco con la prudencia mundana en la frase feliz de Leigh Hunt: «la prudencia para el otro mundo», hacía comprender bien la verdad de que el sentimiento por el cual se obtiene sobre todo la observancia religiosa de los hombres de nuestros días, es un sentimiento en el cual la representación de la aprobación divina acompaña a la representación de dicha futura general que debe estar asegurada por esta aprobación—sentimiento tanto más vago cuanto es más altamente representativo, pero está, sin embargo, compuesto de elementos suministrados en el origen por experiencias de placer.

Señalemos también cuidadosamente el hecho de que la conciencia de lo justo y de lo injusto, tal como existe en los hombres no civilizados o a medio civilizar y hasta en una gran proporción entre los hombres más cultos de nuestra edad, toma su origen en los sentimientos ego-altruístas. Si arrojamos una mirada hacia atrás sobre las creencias del pasado y los sentimientos correlativos tales como nos los muestran el poema del Dante, los misterios de la Edad Media, el degüello de la Saint-Barthèlemy y los autos de fe, encontramos la prueba de que, en tiempos comparativamente modernos, lo justo y lo injusto casi no significaban otra cosa que la subordinación o la insubordinación—en un principio al legislador divino, después al legislador humano. En nuestros mismos días prevalece tal concepción en una gran escala, encontrándosela hasta en las obras de moral muy meditadas de las que constituye su fondo, por ejemplo, en los *Ensayos sobre los principios de moralidad*, por Jonathan Dymond. El autor no recono-

cía otro fundamento a la obligación moral que la voluntad divina, expresadas por las creencias dominantes. Y en verdad con estos sermones, en los cuales los suplicios de los condenados y los goces de los elegidos se presentan como los motivos casi únicos de estimular la acción y la abstención; con nuestros catecismos que nos enseñan «la manera de ser feliz en este mundo y en el otro», no se puede negar que los sentimientos que empujan y retienen a los hombres de hoy, están todavía sumamente compuestos de elementos semejantes a los que obran en el salvaje —el temor, en parte vago, en parte especificado, asociado con la idea de la reprobación humana y divina y de la impresión de satisfacción, en parte vaga, en parte especificada asociada con la idea de la aprobación humana y divina. Ni en los sentimientos religiosos, ni en los sentimientos morales en el grado de desarrollo en que se les encuentra en esta fase ego-altruísta se encuentra implícita la conciencia agradable o penosa causada por la consideración de los actos en su naturaleza intrínseca, abstracción hecha de las consecuencias próximas o remotas que tienen para el individuo.

§ 522. Por esta razón el criterio de lo justo y de lo injusto ha sido, y es todavía, tan diferente en las diferentes sociedades. Evidentemente, todo el tiempo que las emociones excitadoras o coercitivas no tienen otras causas determinantes que las manifestaciones reales o ideales de aprobación o desaprobación humana o divina, las nociones de lo justo y de lo injusto deben depender, con los sentimientos correspondientes, de las tradiciones teológicas y de las circunstancias sociales. Si el dios de una raza está representado exigiendo el exterminio de los enemigos y ofendido por la piedad que a éstos se muestra; si como de ello resulta, la venganza se asocia en la conciencia con

el pensamiento del placer causado a este dios y las recompensas que en consecuencia se deben recibir mientras que el perdón está acompañado del pensamiento de la cólera divina y de las desgracias que la seguirán, entonces la venganza y el perdón llegan a ser, en la conciencia, la una agradable y el otro desagradable en sus resultados generales, o la una justa y el otro injusto. Otro tanto acontece con los sentimientos que se refieren a los actos que excitan la aprobación y la desaprobación de los hombres. Los usos, cualquiera que sea su naturaleza, que las circunstancias han establecido de suerte que, conformarse a ellos, entraña la aprobación del medio social, y sustraerse a ellos entraña la irritación y las palabras de censura llegan a ser usos en cierto modo santificados. Los agregados de placeres ideales y los agregados de dolores ideales, que estas maneras de ser opuestas en nuestros semejantes sugieren en nosotros, están asociadas con el cumplimiento y la omisión de tales actos; y así, el cumplimiento y la omisión de estos actos concluyen por concebirse con inclinación o repugnancia, y se llaman convenientes o inconvenientes.

Luego evidentemente, los sentimieutos reguladores de naturaleza ego-altruista son, en sus relaciones con las acciones concretas, tan variables como las diferentes especies de conducta que sirven al bien social bajo diferentes condiciones sociales. Las necesidades de una pequeña tribu que tiene que sostener su existencia en medio de otras tribus que amenazan destruirla todos los días, son sumamente distintas de las necesidades de una sociedad semicivilizada que, aunque belicosa, se desarrolla por el progreso de la industria, y las necesidades de ésta, a su vez, son sumamente diferentes de las de una sociedad como la nuestra, en la cual las actividades predatrices

están considerablemente disminuídas, en la cual la subordinación de los rangos exigida ha llegado a ser menos estrecha y donde ya no es casi necesaria la rigidez de las costumbres. Y para corresponder a necesidades tan variadas más o menos diferentes en cada raza y en cada época, se ajustan incesantemente los sentimientos ego-altruistas; se ajustan, digo, cuando los sentimientos más elevados que conciernen a la conducta desde el punto de vista abstracto no pueden ajustarse de la misma manera. Los sentimientos ego-altruistas son los agentes reguladores principales en las épocas de transición en las cuales sería fatal el predominio de los sentimientos más elevados porque no encuadran con las condiciones de la vida.

Sin embargo, los sentimientos ego altruistas contienen elementos importantes que son constantes, y hay ciertos sentimientos permanentes de lo justo y de lo injusto en los cuales han entrado estos sentimientos. Como están excitados agradablemente por la manifestación de la aprobación, debe acontecer que, una manera de obrar que provoca muestras de aprobación entre todas las razas y en todos los tiempos, será considerado como justo sin consideración al pueblo ni al tiempo y viceversa. Un insulto sin razón, por ejemplo, es condenado en el mundo entero. El acto particular o la palabra que causa el insulto, varía solamente con las circunstancias locales. En ciertas tribus del Nilo, para saludar a un extranjero, se le escupe en la cara, y desdeñar el devolver este saludo de la misma manera sería una falta de consideración que entraña una desaprobación, mientras que en muchos pueblos las consecuencias que de ello se sacarían y los sentimientos correspondientes serían justamente lo opuesto de aquellos. De la misma manera en ciertas sociedades, llamar a un hombre cuñado es una indignidad que provocan pa-

labras y actos de venganza, mientras que en otras sociedades llamar a un hombre cuñado implica una de las mayores adulaciones. Pero por más que en estos casos hay un desacuerdo absoluto respecto de las palabras y de los actos considerados como insultantes, hay acuerdo en el sentimiento de que es inconveniente ofender sin provocación y que es conveniente hacer lo que conduce a relaciones amistosas. Lo mismo sucede en todo. Los sentimientos ego-altruístas, que son inconstantes en cuanto a lo que concierne al carácter particular de los actos que los excitan, son constantes en lo que concierne al carácter general de estos actos; es decir, que son actos que, según los tiempos y los lugares, provocan en los otros signos de amistad o de enemistad.

§ 523. Otro aspecto del asunto merece que nos detengamos un instante porque es interesante por sí mismo y nos suministra además una comprobación de las teorías adoptadas. Me refiero al sentimiento de vergüenza y a sus manifestaciones.

Si fuera necesaria una nueva prueba para establecer que los sentimientos ego-altruístas están constituídos como se ha dicho aquí, se la encontraría en el hecho de que la vergüenza producida por la representación del menosprecio de otro es, en su naturaleza esencial, la misma que ese desprecio imaginario esté excitado por una injusticia realmente hecha o por una injusticia solamente supuesta. Los niños proporcionan comunmente la prueba de esta identidad de fondo—porque nos muestran que el inocente a quien se atribuye una falta puede abochornarse lo mismo que el verdadero culpable.

Es verdad que los dos estados emocionales excitados en estos casos opuestos deben diferir en algo por la presencia de la conciencia de la culpabilidad en un caso y por

su falta en el otro; pero la semejanza, sino la identidad, de las manifestaciones fisiológicas nos muestra hasta qué punto los dos estados de conciencia son, en su fondo, los mismos. También es verdad que, en la mayor parte de las personas que creen en las recompensas y en los castigos futuros, los dos estados de conciencia difieren por la presencia en el uno y la ausencia en el otro de la creencia consoladora en una rectificación suprema; por más que evidentemente ello sea una fase secundaria del sentimiento —como por lo demás lo implica el orden de los afectos corporales. Pero la vista de estas dos diferencias distintas no sirve más que para mostrar mejor cuán relativamente ligeras son y hasta qué punto esta forma dolorosa del sentimiento ego-altruista consiste verdaderamente en su fondo en una representación voluminosa y vaga de las disposiciones mentales de los demás hombres y de la desgracia general asociada en el pensamiento con estas disposiciones mentales.

Y aquí podemos ver cuán lejos de este estado moral, el más elevado de todos, se encuentran los hombres de nuestros días en los cuales los sentimientos supremos y los más potentes son los provocados por la consideración de la conducta en sí misma y no por la consideración de las opiniones de las demás personas sobre esta conducta. En un espíritu medio, el sufrimiento constituido por la conciencia de haber hecho algo en sí injusto, no es comparable más que, en una proporción ligera, con el sufrimiento constituído por la conciencia de la reprobación de los demás, y esto, aun en el caso de que esta reprobación sea excitada por algo que no es en sí injusto. Considérese cuán difícil sería conseguir que una señora arrastrara un carretón de manzanas a través de *Regen-street* y qué fácilmente se la puede llevar a que hable mal de otra señora

de la que está celosa. Parangónese la intensa repulsión que experimentaría en ejecutar el primero de estos actos, que no es en sí mismo reprensible y la débil repugnancia que siente por el segundo, que es, por sí mismo, verdaderamente reprensible y entonces se comprenderá cuán grande es todavía la evolución que tienen que realizar los sentimientos morales para poner a la naturaleza humana en completo acuerdo con el estado social.

CAPÍTULO VIII

SENTIMIENTOS ALTRUISTAS

§ 524. Los sentimientos reguladores inferiores de que hemos tratado bajo el título de ego-altruistas tienen, como hemos visto, el carácter de que las acciones que los excitan, agradable o desagradablemente, son muy inconstantes en sus formas concretas. Aunque en todas las sociedades y en todas las épocas del progreso hay ciertas especies de conducta como la que está inspirada por la intención de agradar a nuestros semejantes y la que tiende sin razón a irritarles, que suscitan señales de aprobación o desaprobación que sirven para excitar estos sentimientos ego-altruistas, hay, sin embargo, también muchas especies de conductas que no encantan ni irritan directamente a los otros, pero que indirectamente se han hecho agradables o irritantes por las tradiciones y los hábitos de la sociedad para la cual están ajustados los sentimientos ego-altruistas —acciones que, en tiempos y en lugares diferentes, son con frecuencia exactamente opuestos. De ello se ha sacado la consecuencia de que, tal como aquí se la expone, la génesis de las emociones, no puede, en fin, producir nunca sentimientos fijos y universales que respondan a lo justo y a lo injusto en sí.

Esta crítica implicaría que las costumbres de los hombres y los sentimientos correspondientes que han ofrecido y todavía ofrecen tanta variabilidad, no pueden soportar

ninguna constancia. En la naturaleza de las cosas no habría nada que haga que una especie de conducta se adapte mejor que otra a la vida social —todo sería indeterminado. Concluir que sentimientos fijos no pueden engendrarse por el proceso descripto más atrás, es suponer que no hay condiciones fijas de bienestar social. Sin embargo, si las formas temporales de conducta requeridas por las necesidades sociales hacen nacer ideas temporales de lo justo y de lo injusto con excitaciones de sentimientos correspondientes, se puede de ello inferir con claridad que las formas permanentes de conducta requeridas por las necesidades sociales, harán nacer ideas permanentes de lo justo y de lo injusto con las excitaciones de sentimiento correspondientes y así, discutir la génesis de estos sentimientos, es poner en duda la existencia de estas formas.

Ahora bien; nadie negará que haya formas permanentes de conducta mientras se quiera comparar los códigos de todas las razas que han traspasado la vida puramente predatriz. Esta variabilidad de sentimientos, señalada más arriba, no es otra cosa que el acompañamiento inevitable de la transición que conduce, del tipo original de sociedad adoptado para la actividad destructiva, al tipo civilizado de sociedad adoptado para la actividad pacífica. Mientras dura, hay un compromiso entre las exigencias antagónicas de estas dos condiciones, y un compromiso correspondiente entre los sentimientos antagónicos que de ello resultan sin cesar. Las condiciones están en vías de cambio parcial, los hábitos correspondientes se modifican y los sentimientos se reajustan. De ahí tanta inconsistencia. Pero, desde el momento en que se hacen dominantes las actividades pacíficas, en cuanto se hacen imperativas las condiciones en que pueden desarrollarse armónicamente las actividades pacíficas, desde ese momento las ideas co-

rrespondientes llegan a ser claras, y los sentimientos correspondientes adquieren fuerza. Y estas ideas y estos sentimientos tienen que llegar a ser finalmente uniformes y permanentes por la razón de que las condiciones necesarias para la vida social completa son uniformes y permanentes.

§ 525. El régimen industrial se distingue del régimen predatriz en que la dependencia mútua llega a ser considerable y directa, mientras que el antagonismo mutuo se hace débil e indirecto. En una sociedad predatriz, los sentimientos que son satisfechos por el mal de los otros (los enemigos), se ejercen habitualmente al mismo tiempo que los sentimientos que encuentran su satisfacción en el bien de los otros (los amigos); mientras que en una sociedad industrial los sentimientos que encuentran su satisfacción en el mal de los otros, como ya no se tienen en actividad constante e intensa, dejan de luchar con los sentimientos que encuentran su satisfacción en el bien de los otros y ya no reprimen su desarrollo. Y puesto que a medida que una sociedad gana en organización aumenta la interdependencia de sus partes y el bien de cada uno está más íntimamente ligado con el bien de todos, resulta de ello que el crecimiento de los sentimientos que encuentran su satisfacción en el bien de todos es el mismo de los sentimientos ajustados a las condiciones fundamentales e inmutables de la salud social.

Debemos tratar de los sentimientos que acabamos de describir bajo el nombre de sentimientos altruistas. Se desarrollan con los sentimientos ego altruistas de los que no se distinguen de una manera marcada porque, a decir verdad, si estuvieran desarrollados del primer golpe aisladamente no podrían existir. Observemos el proceso de esta diferenciación.

§ 526. Cnando estamos impresionados por las apariencias y los sonidos que constituyen el lenguaje natural del sentimiento en otro ser, el agregado de sentimientos excitado por las asociaciones que la experiencia ha establecido principalmente en la raza, pero en parte también en el individuo, forma dos grupos que pueden estar el uno con relación al otro en proporciones diversas, pero de los que ninguno existe ordinariamente acompañada por completo de la otra. Las manifestaciones del sentimiento tienden a excitar un sentimiento análogo en el observador; y tienden simultáneamente a excitar en el observador sentimientos compuestos de experiencias de placeres y de sufrimientos que le son propias, tales como las que pueden seguir a estas manifestaciones. Como se ha mostrado en el capítulo sobre la «sociabilidad y la simpatía» los seres inteligentes que viven los unos en presencia de los otros y están expuestos a las mismas causas de placer y de sufrimientos, adquieren la aptitud de participar en los placeres y en los sufrimientos los unos de los otros. Y, hemos visto en el capítulo inmendiatamente precedente que, entre los seres que viven juntos y son capaces de experimentar placeres y sufrimientos con motivo de los actos de los otros, según que los inspire la amistad o la enemistad, se desarrollan emociones que corresponden a las manifestaciones amistosas u hostiles. Es decir, que estos últimos sentimientos o sentimientos ego-altruistas cuyos elementos son las representaciones de sentimientos que probablemente el individuo mismo experimentará y los primeros o sentimientos altruistas que tienen por elementos las representaciones de sentimientos actualmente experimentados por otro, entran simultáneamente en vigilia y parecen deber, a falta de causas que actuen en sentido contrario, desarrollarse paraletamente. No hay nada en la naturale-

za intrínseca de las emociones no personales que haga su evolución más difícil, que la evolución de las emociones personales excitadas por las mismas manifestaciones. ¿Cómo es, pues, que, desde ese momento, los sentimientos ego-altruistas puedan hacerse tan activos, mientras que los sentimientos altruistas permanecen casi dormidos?

Ya he indicado la respuesta a esta pregunta al fin del capítulo sobre «la sociabilidad y la simpatía». He dado entonces algunos ejemplos que muestran que en las emociones, como en las sensaciones, la repetición frecuente de un estímulo produce un endurecimiento que le atenúa. Y hemos visto que, en consecuencia, si la naturaleza de las condiciones de la existencia que necesiten excitaciones simpáticas frecuentes de especie dolorosa los sufrimientos excitados por simpatía se harán gradualmente menores y que resultará de ello la indiferencia. Además se ha notado que, durante la lucha por la existencia entre la sociedades, lucha que en el origen era intensa y que aún en la hora actual está muy lejos de haber concluido, las condiciones han sido tales, que hacían necesaria una extrema facilidad para infligir el dolor y reprimían en proporción los sentimientos afectuosos. Se puede agregar aquí que, a esta restricción de la simpatía que los antagonismos de las sociedades entre sí necesitaban y necesitan todavía, se ha añadido otra que resulta de la lucha por la existencia en el seno de cada sociedad. No solamente esta lucha por la existencia implica la necesidad de que los fines personales se prosigan sin consideración a los males que entraña para los competidores desgraciados, sino que también implica la necesidad de que la simpatía no se acentúe demasiado por el sufrimiento difuso que inevitablemente acompaña a este combate perseverante. Evidentemente, en efecto, si hubiera una simpatía bastante pronta para que el sufri-

miento ajeno fuera sentido en cierto modo con su intensidad y su grandeza reales, la vida sería intolerable para todos. El contacto familiar con los signos de miseria produce (o mejor sostiene) necesariamente una indiferencia proporcionada a la frecuencia de este contacto y es ese un acompañamiento tan inevitable de la competencia no sangrienta entre los miembros de una sociedad como el de la competencia sangrienta entre las sociedades mismas.

Vengamos al hecho que nos interesa particularmente aquí. Podemos ver ahora por qué acontece que entre los sentimientos variados producidos en cada ser por la expresión de los sentimientos de los otros, se desarrollan en alto grado los sentimientos ego-altruistas mientras que los sentimientos altruistas quedan comparativamente poco desarrollados. Porque bajo las condiciones desaparecidas de la existencia social, la salud de la sociedad y de cada individuo no necesitan la represión de las emociones ego-altruistas; muy al contrario, el placer del individuo y el bien de la sociedad han pedido a la vez que crezcan estos sentimientos. El amor a la gloria ha sido un estímulo precioso para el perfeccionamiento del arte militar y, en consecuencia, para la conservación nacional. El deseo de la aprobación, al dulcificar el conficto de los individuos, ha tendido fuertemente a facilitar la cooperación. El temor a tos reproches de una parte al reprimir la cobardía en los combates y de otra al restringir las acciones funestas a la vida social, ha contribuido a la ventaja de los particulares y de los Estados. Sólo cuando el el individuo persigue con tanta pasión los aplausos de los demás y se ve conducido a sacrificar su salud inmediata, es cuando encuentra su deseo por el placer indirecto re-representativo tenido en jaque por el deseo de un placer directo presentativo. De este modo se han fortificado considerablemente y repri-

mido poco los sentimientos ego-altruistas. Y por esta razón la tendencia general ha llegado a ser tal que el testigo de una manifestación cualquiera de emoción en otro hombre siente nacer en él una ola rápida y amplia de estados de conciencia en los cuales la representación de los estados personales adquieren un lugar dominante mientras que, si es que no falta, es debil la representación del sentimiento que ha provocado esta manifestación.

§ 527. De los dos grupos de emociones que de este modo se diferencian los sentimientos altruístas a los cuales prestamos ahora nuestra atención, son todas las excitaciones simpáticas de emociones egoístas y sus caracteres varían según los caracteres de las emociones egoístas excitadas simpáticamente.

Algunas emociones altruístas así producidas no se comprenden en la definición de los sentimientos que se ha dado más arriba. Cuando un bostezo produce un bostezo simpático; cuando la vista de un pasajero que está mareado aumenta la tendencia al mareo de aquel que es testigo; cuando uno siente temblar sus piernas al ver a alguno al borde de un precipio, o cuando durante una operación uno de los asistentes experimenta tal trastorno que se siente desfaller, la excitación es en algunos casos total y en otros parcialmente, una excitación por vía simpática de sensaciones simples—el contenido de la conciencia es puramente representativo y no re-representativo.

Una emoción altruísta no llega a ser re-representativa ni merece el nombre de sentimiento propiamente dicho más que cuando la emoción objeto de la simpatía es mental, y como veremos, las formas más desarrolladas de emociones altruístas son enteramente de esta naturaleza. Sin embargo, debemos reconocer aquí el hecho de que no se puede tirar una línea marcada entre las dos—que en los

casos más simples hay simpatía en la sensación, que muy generalmente hay simpatía en la sensación y en la emoción propiamente dicha que la acompaña (porque en el sujeto de una sensación bastante fuerte para excitar la simpatía, hay ordinariamente un acompañamiento emocional) y que pasamos gradualmente a la fase más elevada en la cual la simpatía se produce por emociones que ya no contienen ningún elemento presentativo.

Comprendida esta distinción podemos ahora considerar en su sucesión las formas directrices del sentimiento altruísta.

§ 528. La mayor parte de los sentimientos clasificados bajo el nombre de generosidad, son ego-altruístas. El estado de conciencia que acompaña al cumplimiento de un acto ventajoso a otro hombre, es extraordinariamente mezclado y frecuentemente el placer que se causa está representado con menos vivacidad que los sentimientos de aquel a quien se da respecto a aquel que da y la aprobación de los espectadores. El sentimiento de generosidad propiamente dicho está, sin embargo, sin mezcla en los casos en que el beneficio es anónimo admitiendo, sin embargo, que no se piensa en un retorno esperado en el porvenir. Cumplidas estas condiciones el beneficio implica claramente una viva representación de las emociones agradables (ordinariamente representativas ellas mismas) que debe experimentar el obligado.

En la generalidad sin mezcla así constituída se pueden distinguir dos grados. En la forma más humilde el placer de otro representado es bastante fuerte para determinar el acto que produciría este placer, admitiendo que el acto no entraña un sacrificio considerable, que la molestia que hay que tomar no es demasiado grande y que el placer a que se renuncia no es ninguna gran cosa. Con la mayor fre-

cuencia esta generosidad sin mezcla traspasa este límite, puesto que los beneficios del orden aquí descrito adoptan en este caso de ordinario la forma de una ayuda pecuniaria prestada por un hombre capaz de dar sin sufrir por ello mucho y hasta sin sufrir absolutamente nada. Solo en casos relativamente raros en que el beneficio anónimo viene de un hombre que no puede proporcionar sino con trabajo la suma o el esfuerzo exigido la generosidad se eleva a esa forma superior, en la cual el placer altruísta sobrepasa al placer egoísta.

Como la generosidad es un sentimiento altruísta relativamente simple (por lo menos esa generosidad que comunica un placer sensible) se muestra en algún grado, y a las veces en un grado elevado, durante las fases primitivas de la evolución humana. Por más que en la conducta de los salvajes los actos que nos parecen generosos sean causados ordinariamente por el deseo del aplauso, con todo, de tarde en tarde, la prosecución impersonal de la salud de otro, parece existir de una manera innegable; y, sin embargo, aun aquí podemos observar que acompaña ordinariamente a un violento apego, como el del perro por su amo, y que debe en consecuencia distinguirse de la generosidad que se manifiesta faltando íntimas relaciones personales. Admitamos, sin embargo, que mientras está mezclado con sentimientos inferiores, la generosidad se muestra desde muy temprano de una manera débil e intermitente; podemos decir con toda seguridad, no llega a ser muy marcada y frecuente más que cuando la civilización desarrolla las simpatías. Basta para mostrarlo parangonar la filantropía de los tiempos modernos con la de los tiempos antiguos, que tan poco se le parece.

§ 529. La última comparación nos conduce a otra especie muy cercana del sentimiento altruísta cuyo desarro-

llo la ilustra mucho mejor que el desarrollo de la generosidad; me refiero al sentimiento de piedad. El placer constituído por la representación del placer en otro, siendo el sentimiento que provoca la acción generosa, la emoción que provoca la tentativa de dulcificar la pena es una pena constituída por la representación de una pena en otro. Como ya se ha explicado este sentimiento, es reprimido necesariamente durante las fases de la actividad predatriz y aun en todos los tiempos se sostiene, en un considerable grado, por la competencia industrial. Pero también en todos los tiempos le ha dado más o menos campo en que ejercer su acción la vida doméstica—agregando su ejercicio al de los sentimientos que tienen entre sí los sexos y los padres por su progenitura. Pero la piedad propiamente dicha o el sentimiento altruísta que determina a socorrer a los demás en sus sufrimientos independientemente de toda conexión personal o social y de toda afección particular es un sentimiento que no adquiere desarrollo considerable sino en cuanto lo consiente la disminución de las actividades predatrices.

La simpatía por el sufrimiento produce en la conducta modificaciones de varios géneros. En primer lugar, reprime los actos por los cuales se inflige intencionalmente el sufrimiento. Este efecto se observa en varios grados. Suponiendo que no se experimente ninguna animosidad, el movimiento por el cual se tropieza con otro hombre, suscita un sentimiento espontáneo de disgusto en casi todos los hombres adultos, a no ser en las personas completamente brutales; la representación del dolor físico así producido, es suficientemente viva en casi todas las personas civilizadas para inducirlas, para tener cuidado de evitarlas. Allí donde exista un más alto grado de potencia representativa, existe marcada repugnancia a in-

fligir un dolor aunque no sea físico. El estado de espíritu penoso que se excitaría en otro hombre por una palabra dura o un acto mortificante, se imagina con tanta claridad, que esta imagen basta, parcial o completamente, a desviarnos de ello. Y entre las personas simpáticas, la representación del desagrado que pueden provocar es tan viva, que con frecuencia les impide hacer o decir las cosas desagradables que tienen que hacer o decir; el sentimiento de piedad constituye un obstáculo aun allí donde no debiera estar para la inflicción del sufrimiento.

En otras clases de casos, la piedad modifica la conducta, determinando esfuerzos para el alivio de un dolor ya existentes—el dolor que resulta de una enfermedad o de un accidente, o de la crueldad de enemigos o hasta la cólera de la misma persona en cuyo corazón nace la piedad—. La simpatía que de este modo se demuestra por el sufrimiento, sensacional o emocional, puede, sin embargo, conducir a dos direcciones opuestas, según que el individuo, simpáticamente afectado, tenga poco o mucho poder representativo. Si este individuo no es muy imaginativo, y esto es lo frecuente, puede, alejándose, desembarazarse de la conciencia desagradable. Y aun siendo muy imaginativo, no le queda otro partido cuando no puede encontrar remedio a los males de que es testigo. Pero si su imaginación es viva, y si ve además que el sufrimiento de que es testigo puede dulcificarse mediante su ayuda, entonces no puede escapar a la conciencia desagradable alejándose, puesto que continúa persiguiéndole la imagen del dolor, solicitándole para que vuelva sobre sus pasos y preste su socorro.

Y aquí vemos cómo el sentimiento, altruísta bajo esta y otras formas, llega a ser elevado en la medida que es re- representativo. Desempeña su función mucho más efi-

cazmente cuando puede ser excitado, no solamente por manifestaciones dolorosas reales, sino también por las ideas de estas manifestaciones.

También es este el lugar oportuno para advertir que un poder representativo más elevado no implica una conmiseración mayor que si se han experimentado dolores semejantes o casi semejantes a los de que se es testigo. Es una verdad importante implícita en todas las explicaciones, la de que cada sentimiento altruísta requiere, como factor indispensable, el sentimiento egoísta correspondiente, puesto que si no se ha experimentado una sensación o emoción, no puede excitarse por vía simpática. Por tal razón, las personas robustas, por simpáticas que naturalmente sean, no pueden entrar por completo en los sentimientos de las personas débiles. No habiendo sido nunca nerviosas ni impresionables, son incapaces de concebir los sufrimientos que las personas atacadas de afecciones crónicas experimentan por las causas más leves de turbación. De ahí el que se haya notado, muy comúnmente, que las personas de buena salud, después de una grave enfermedad, se hacen más tiernas que antes con las personas que sufren. Y es que entonces experimentaron los sentimientos egoístas, que excitados por vía simpática, producen los sentimientos altruístas apropiados.

§ 530. De las formas simples del sentimiento altruísta, pasamos ahora a la forma más compleja: el sentimiento de justicia. Evidentemente, este sentimiento no consiste en representaciones de simples placeres o simples sufrimientos que los otros experimentan, sino que consiste en representaciones de las emociones que los demás sienten cuando se impide que deje de manifestarse en ellos, realmente o en prespectiva, las actividades por las cuales se buscan los placeres y se prescinde de los sufrimientos.

De este modo, el sentimiento de justicia está constituído por la representación de un sentimiento, que es por sí mismo altamente re-representativo.

La emoción así representada o excitada de una manera simpática, como la expresamos, es, entre los sentimientos egoistas, el que se ha descrito como el amor de la libertad personal Este sentimiento que encuentra su satisfacción en un medio en que nada limita su actividad: este sentimiento que es contrariado, aun en los organismos inferiores, por alguna causa que traba los miembros o detiene el movimiento y que, en los seres superiores está contrariado por cualquiera causa que impida las actividades o que cuando menos amenace impedirlas. Este sentimiento que sirve en su origen para mantener la esfera requerida por el individuo para el ejercicio normal de sus fuerzas y el cumplimiento de sus deseos, sirve de una manera secundaria, cuando es excitado simpáticamente, para producir el respeto para las esferas semejantes en que se mueven los demás individuos—sirve también, por vía de excitación simpática, para determinar la defensa de los otros cuando se invaden sus esferas de acción. Evidentemente cuanto más altamente representativo se haga el sentimiento bajo su forma egoista hasta el punto de que sea excitable por ataques indirectos y alejados contra la libertad, más se hace, bajo su forma altruísta, capaz de sentir el valor de la libertad en los otros, más respetuoso es para las reivindicaciones de los demás semejantes a las suyas, más deseoso de no usurpar los derechos de los otros iguales a los suyos. Aquí, como en los casos restantes no hay sentimiento altruísta posible fuera de los que nacen por vía de excitación simpática de un sentimiento egoista correspondiente y, en consecuencia, no habría en modo alguno sentido de la justicia para los otros si no hubiera un

sentido de la justicia para sí por lo menos igual. Sin embargo, el segundo no implica necesariamente el primero para ser completo porque, a falta de la simpatía, puede existir sin el otro. Pero permaneciendo constante la simpatía, las formas egoistas y altruístas del sentimiento de justicia se desarrollarán juntas y permaneciendo constante la forma egoista del sentimiento, la forma altruísta variará con el grado de simpatía. Las sociedades pasadas y presentes nos suministran pruebas abundantes de estas relaciones. En un extremo tenemos la verdad familiar de que el carácter que se pliega más facilmente a la esclavitud es aquel que igualmente está dispuesto, cuando se le presente ocasión, a desempeñar el papel de tirano. En el otro extremo tenemos el hecho, del que abundan en nuestra sociedad ejemplos muy claros, de que cuanto más crece la tendencia a resistir la agresión, más desminuye entre los que pudieran ser agresores, la tendencia a serlo. En Inglaterra la misma especie de caracter que entre las clases que sufren la ley, ha asegurado cada vez más el progreso de la libertad, ha asegurado cada vez más entre las clases que hacen la ley, el respeto a la libertad. Estas han mostrado una increíble facilidad, para las concesiones, en parte porque experimentaría una simpatía creciente por el sentimiento que suscitaba las reclamaciones.

Es bastante fácil de discernir el límite hacia el cual marcha este sentimiento altruista superior. Su factor egoista, al encontrar satisfacciones en las condiciones ambientes, que ni de cerca ni de lejos constituyen obstáculo a las actividades individuales y su otro factor la simpatía, que hace de él un sentimiento altruista que tiende siempre a medida que se hace más sensible y mas comprensiva para excitar un sentimiento de solidaridad cada vez más vivo por ese amor a la actividad sin trabas en los otros,

resulta de ello que marcha hacia un estado en el cual cada ciudadano incapaz de soportar toda otra restricción de su libertad soportará, sim embargo, con gusto las restricciones de esta libertad necesitadas por las reclamaciones de otro. Es más; no solamente tolerará esta restricción, sino que la reconocerá y la afirmará espontáneamente, estará simpáticamente lleno de solicitud por la integridad de la esfera de acción de los demas ciudadanos, como lo está por la suya propia, y la defenderá contra todo ataque al propio tiempo que se prohibirá el atacarla él mismo. Tal es, evidentemente, la condición de equilibrio que cooperan a producir el sentimiento egoista y el sentimiento altruísta.

§ 531. Notamos ahora cuan errónea es la creencia de que la evolución de la inteligencia por los efectos acumulados y hereditarios de las experiencias no puede producir sentimientos morales permanentes y universales con los principios morales correspondientes. Mientras que, como hemos visto, los sentimientos ego-altruistas se ajustan a los diversos modos de conducta requeridos por las circunstancias sociales en cada lugar y en cada época, los sentimientos altruistas se ajustan a los modos de conducta que son ventajosos de una manera permanente, porque se conforman con las condiciones requeridas para la más alta prosperidad de los individuos en el estado de sociedad. El conflicto que ha existido en el seno de cada sociedad entre la vida predatriz y la vida industrial ha necesitado un conflicto correspondiente entre los modos de sent mientos apropiados al uno y al otro y necesariamente hubo también conflicto entre los principios del derecho. Pero ahora que las actividades destructoras son menos habituales, y la represión de las simpatías menos constantes, los sentimientos altruistas que encuentran su satisfacción en una conducta llena de consideraciones

para los demás hombres y conduce así a una cooperación armoniosa, se hacen más fuertes. El carácter sagrado de la vida, de la libertad y de la propiedad se experimenta con más viveza a medida que avanza la civilización. Entre las razas superiores que han estado sometidas durante más largo tiempo a la disciplina social existe sobre estos puntos un acuerdo relativo mientras se trata de rivalidades entre los ciudadanos de la misma nación. Y aun durante los antagonismos de la guerra, las actividades predatrices se ejercen ahora con restricciones considerables, se respetan mucho más la vida, las personas y los bienes, no sólo de los que no son combatientes. sino hasta los de los combatientes mismos.

Al mismo tiempo que la evolución de los sentimientos altruistas debida a estas causas, se verifica la evolución de las ideas y de los principios correspondientes. Y aquí podemos observar la relación que une este punto de vista con las teorías morales corrientes, y especialmente con la doctrina de la utilidad. Antes de notar en qué medida la teoría de las concepciones y de los sentimientos morales, según los principios de la evolución, se armoniza con la que está implícita en la doctrina de la utilidad y en qué difiere de ella, debemos tratar brevemente del sentido de la palabra utilidad. Esta palabra es bastante comprensiva, pero presenta el inconveniente que resulta de esta comprensión misma y puede dar lugar a interpretaciones erróneas. Hace pensar con fuerza en los usos, en los medios y en los fines próximos; pero no hace pensar sino muy débilmente en los placeres positivos o negativos, que son los fines últimos y que son los únicos considerados en las discusiones morales. Además, implica la distinción consciente de los medios y de los fines, implica la elección deliberada de un modo de acción en vis-

ta de una ventaja conocida, y deja ignorar los casos innumerables en que la acción está determinada y hecha habitual por las experiencias de resultados agradables o dolorosos, sin ninguna generalización consciente de estas experiencias. Cuando, sin embargo, se ha desprendido cuidadosamente a la palabra utilidad de toda asociación que pueda entrañar alguna equivocación y su significación ha recibido la extensión que consiente, vemos que la doctrina de la utilidad puede ponerse en armonía con la teoría evolucionista de los sentimientos morales y de las ideas morales (admitido que reconoce los efectos acumulados de las experiencias transmitidas por herencia) y que así, hasta la simpatía y los sentimientos que resultan de la simpatía, pueden explicarse como teniendo por causa experiencias de utilidad.

Suponiendo que se prescinda de toda idea de recompensas o de castigos, inmediatos o alejados, un hombre que vacila en causar un sufrimiento a otro hombre en razón de la viva representación de este sufrimiento que en él se suscita, no está contenido ni por alguna idea de obligación ni por alguna doctrina de utilidad formulada en su espíritu, sino por la asociación establecida en su conciencia. Y es claro que si después de las experiencias repetidas del sufrimiento moral que ha experimentado al ver los males causados indirectamente por algunos de sus actos, es conducido a detenerse cuando siente nuevamente la tentación de cometerlos, el freno que le contiene es de la misma naturaleza. La recíproca es cierta en lo que concierne a los actos capaces de dar placer a otro; la repetición de actos de bondad y la experiencia de los goces simpáticos que les acompañan, tienden continuamente a hacer más fuerte la asociación entre tales actos y las emociones dichosas.

Finalmente, estas experiencias pueden generalizarse de una manera consciente, y de ello puede resultar una prosecución deliberada de los goces simpáticos. Se puede llegar a reconocer distintamente las verdades de que los actos de bondad y los actos de crueldad son los unos ventajosos y los otros desventajosos, que las consideraciones debidas a otro son, en definitiva, provechosas a la salud personal, y que el menosprecio de sus derechos entraña, en definitiva, nuestro desastre personal, y entonces pueden ser corrientes máximas que resumen la experiencia adquirida, como la de que la honradez es la mejor política. Pero tales miras intelectuales sobre la utilidad no preceden ni causan los sentimientos morales. Por el contrario, los sentimientos morales les preceden y les hacen posible. Los placeres y los sufrimientos que siguen a las acciones simpáticas y no simpáticas han estado primeramente débilmente asociados con estas acciones, y las acciones y los impedimentos resultantes han sido, por de pronto, obedecidos antes de que se pudiera apercibir que las acciones simpáticas y antipáticas son, de una manera lejana, las unas ventajosas, las otras desventajosas a su autor, y debe haber tenido una connotación y una comparación mucho más larga de las experiencias, antes de que se pudiera apercibir de que estas acciones son unas ventajosas y otras desventajosas a la sociedad. Cuando, sin embargo, sus efectos últimos, tanto sociales como personales, son generalmente reconocidos, se encuentran formulados en máximas corrientes y conducen a prescripciones revestidas de la sanción religiosa, los sentimientos que provocan acciones simpáticas y refrenan las acciones no simpáticas están sumamente corroborados por su alianza con aquéllos. La aprobación y desaprobación divina y humana vienen a asociarse en el pensamiento con las

acciones simpáticas y no simpáticas. Las prescripciones de la creencia, las penalidades legales y el código de conducta social se unen para fortificarlos, y sobre cada niño que crece, las palabras, las fisonomías y los sonidos de la voz de las personas que le rodean, imprimen la autoridad de estos principios superiores de conducta.

Y ahora podemos ver por qué se atribuye un carácter sagrado especialísimo a estos principios superiores, y por qué se reconocía autoridad suprema a sentimientos altruístas correspondientes. Muchas acciones que en los estados sociales primitivos recibían la sanción religiosa y obtenían la aprobación pública, tenían el defecto de ultrajar las simpatías existentes, y de este modo no proporcionaban a sus autores más que una satisfacción imperfecta. Mientras que las acciones altruístas, que tienen también la sanción religiosa y obtienen la aprobación pública, hacían nacer una conciencia simpática del placer dado o del dolor perdonado; y, además, hacían nacer una conciencia simpática del bien de los hombres en general, en cuanto servido por el hábito de las acciones simpáticas. Esta conciencia simpática, a la vez particular y general, se hace más fuerte y más extensa a medida que aumenta la misma aptitud para la representación mental, y que, de otra parte, la facultad de imaginar las consecuencias, tanto lejanas como inmediatas de una acción, se hace más viva y comprensiva. A la larga, los sentimientos altruístas comienzan a poner en cuestión la autoridad de los sentimientos ego-altruístas que en otro tiempo reinaban sin oposición. Provocan la resistencia contra las leyes que no llenan las condiciones de la justicia; estimulan a los hombres a provocar el descontento de sus semejantes, entregándose a la ejecución de acciones que se apartan de costumbres antiguas, pero perjudiciales, y

les impulsan hasta apartarse de las creencias religiosas dominantes, sea que la duda verse sobre los atributos y los actos prestados a la Divinidad, contrariamente a las leyes de este supremo arbitrio moral, sea que llegue hasta rechazar por completo una creencia que presta a la Divinidad tales atributos y tales actos.

§ 532. Si fuera necesario, podría consagrarse aquí una sección o un sentimiento altruísta todavía más complicado: el del perdón. El estado de conciencia así llamado es un estado en el cual la ejecución de un acto provocado por el sentimiento de la justicia, está impedido por un sentimiento de piedad que le hace equilibrio: por la representación del sufrimiento que es necesario infligir. Aquí tenemos dos sentimientos altruístas en antagonismo, y es interesante observar cómo en ciertos casos se produce una vacilación dolorosa entre dos máximas, de la que cada una parecería moralmente imperativa faltando la otra. La ansiedad que impulsa a no infligir el castigo, impulsa el espíritu de un lado, y otro sentimiento le impulsa en una dirección contraria: es el que corresponde a esos supremos principios de equidad que la humanidad no puede, sin peligro, dejar que se relajen.

Sin detenerme más sobre este sentimiento, consagraré un corto pasaje a otro sentimiento que pertenece al mismo grupo, y lo haré, sobre todo, porque tiene en común con un sentimiento análogo del que se ha tratado en un capítulo anterior, una cualidad difícil de comprender—me refiero al sentimiento que podemos llamar por analogía la voluptuosidad de la compasión.

Porque hay, comúnmente, un elemento de piedad distinto de los elementos de que ya hemos tratado, y que no se puede referir a las mismas causas. Bajo su forma primitiva, la piedad implica simplemente la representación

del dolor sensacional o emocional experimentado por otro, y su función, en cuanto así constituído, parece ser simplemente prevenir el infligimiento del dolor o provocar los esfuerzos para dulcificarlo cuando ha sido infligido. Este proceso no implica nada que se parezca al placer—todo lo que gana la persona tocada de piedad al apartar el dolor de otro, es apartar de sí mismo su propio dolor—. Pero en cierta fase de la piedad, el sufrimiento está acompañado de placer; y el sufrimiento agradable o el placer doloroso, continúa hasta cuando nada se ha hecho ni puede hacerse para dulcificar el sufrimiento. La contemplación del sufrimiento ejerce una especie de fascinación—continua hasta cuando se está lejos del ser que sufre, y a las veces ocupa la imaginación hasta el punto de excluir cualquier otro pensamiento—. Tenemos, pues, que tratar aquí de un deseo en apariencia de naturaleza anormal, puesto que es doloroso—de un deseo bastante fuerte para tener en jaque toda distracción extraña—. ¿Cómo nace este sentimiento agradable en un tal sentimiento? ¿Por qué no hay en este caso como en los otros facilidad y hasta impaciencia para excluir la emoción dolorosa? Evidentemente, tenemos aquí un modo de conciencia que las explicaciones precedentes han dejado fuera de alcance.

No veo más que una sola solución del misterio. El sentimiento agradable que se junta al sentimiento de piedad no es de los que se producen gracias a los efectos hereditarios de la experiencia; pertenece a un grupo completamente diferente, atribuíble sólo a la supervivencia de los más aptos—a la selección natural de las variaciones accidentales—. En este grupo están contenidos todos los apetitos corporales con los instintos más simples de sexo y de paternidad, por los cuales se conserva cada raza, y que deben existir antes de que pueda comenzar

el proceso más elevado de evolución mental. El instinto de paternidad y de maternidad es el miembro de ese grupo con el cual está aliado el sentimiento que consideramos, no, entiéndase bien, el instinto de paternidad, bajo su aspecto concreto, sino el instinto de paternidad en su naturaleza intrínseca.

Ordinariamente suponemos que el instinto de paternidad no se muestra más que en el apego de un ser por su propia progenitura. Pero, reflexionando un instante, nos aparecerá que es ésta una concepción muy estrecha. En los casos de adopción, el sentimiento se encauza sobre la progenitura de otro y la conducta habitual de los adultos respecto de los niños que no son suyos, prueba claramente que este sentimiento puede excitarse fuera del parentesco. Los mismos animales nos muestran este hecho. La adopción no es rara entre ellos y algunas veces hay adopción de crías pertenecientes a otras especies. Así ese instinto no se define con exactitud cuando se dice que es aquél que apega un ser a sus pequeñuelos. Aunque se manifiesta más frecuente y más fuertemente en esta relación, no se manifiesta exclusivamente de esta manera. ¿Cómo, pues, debemos describirla para comprender todas sus manifestaciones? ¿Cuál es el rasgo común de los objetos que la excitan? El rasgo común es siempre la debilidad y la necesidad relativas. En la muchacha, por su muñeca; en la mujer, por su perrito; en la gata, por el perrito que adopta, y, en fin, la gallina, que se muestra solícita por los patos que ha criado, el sentimiento se desarrolla en presencia de algo débil y que tiene necesidad de cuidados.

Si comparamos los seres de todas las clases de animales, vemos que los grupos de atributos por los cuales hacen impresión sobre los padres respectivos son suma-

mente variados. Pero hay algo de constante en todos esos grupos de atributos: es la impotencia de que acabo de hablar; la pequeñez, asociada ordinariamente con una inercia relativa, siendo la primera señal de impotencia. ¿No podemos concluir, desde ese momento, que el instinto, que es constante en los padres, tiene relación con el rasgo que es constante en su progenitura? Y si es así, si el amor de la debilidad es lo que constituye esencialmente este sentimiento, llega en consecuencia a ser fácil de comprender cómo, gracias a la asociación de las ideas, la manifestación de la debilidad en otros seres que los pequeños tiende a excitarlo. No solamente los pequeñuelos de la misma especie y los pequeñuelos de otra especie serán su objeto; son las criaturas débiles en general, y las criaturas que han sido reducidas a la debilidad por accidente, enfermedad o mal trato.

Este amor a la debilidad me parece ser la fuente principal de lo que el doctor Bain llama emoción tierna. Profunda, como es, en la naturaleza de los seres altamente desarrollados en general y jugando un papel tan dominante en su vida adulta, puede excitarse por una variedad de propiedades y de relaciones que todas recuerdan las cosas que la excitan originalmente. Y así no la provocan solamente la vista o el pensamiento de un ser que lucha contra las circunstancias amenazadoras, sino que también es provocada por uno de los rasgos que ordinariamente acompañan a la debilidad manifestada original y habitualmente por los seres jóvenes. La simple pequeñez misma en un objeto inanimado le afectará ligeramente, como se puede ver en la expresión «querido pequeño», aplicado por una señora a algún producto artístico o a algún adorno, que es más pequeño que las demás cosas de la misma naturaleza. Y muchos atributos físicos que

cita el doctor Bain como provocativos de esta emoción tierna, tienen probablemente esta propiedad, porque se parecen en algo a los atributos del niño. De la misma manera, cuando la relación entre dos personas es tal que la una suministra su ayuda a la otra o que ésta pide ayuda a la primera, el paralelismo con la relación entre padres e hijos comunica a la conciencia más o menos de este sentimiento. Es evidentísimo que tal es el caso en la emoción que lleva el hombre hacia la mujer. Esa debilidad relativa que en la mujer pide protección, satisface en el hombre el deseo que experimenta de tener algo que proteger, y satisfecho este deseo, constituye un elemento considerable de la emoción tierna en él provocada por este género de relación. ¿Cuál es la naturaleza de la emoción recíproca? No puedo decirlo con seguridad, pero debe diferir en alguna medida, siendo un sentimiento alimentado por el más débil frente al más fuerte; y, sin embargo, podría ser el mismo, siendo un sentimiento sostenido por un ser que se estima en el más alto grado y que se posee en realidad, o por representación.

Volvamos al misterioso sentimiento que tenemos que considerar aquí; la podemos explicar ahora. Todos los casos en que se experimenta la voluptuosidad de la compasión, son casos en que las personas objeto de piedad han sido colocadas por la enfermedad o por cualquier desgracia en un estado que excita este amor por la debilidad. Así, la conciencia dolorosa, fruto de la simpatía, está combinada con la conciencia agradable constituída por la emoción tierna. Las numerosas aplicaciones de este punto de vista teórico, son una comprobación de ello. Por más que la frase «la piedad es pariente cercano del amor», no sea literalmente cierta, puesto que, en su naturaleza intrínseca, los dos sean completamente desemejantes, sin

embargo que los dos están asociados de tal suerte que la piedad tiende a producir el amor, es una verdad que está comprendida en la verdad general anunciada más atrás. Un hecho que también deja de ser extraño, es el que se encuentre placer en la lectura de una historia melancólica o en el espectáculo de un drama trágico. Y encontramos la clave de ello en la aparente anomalía de que con mucha frecuencia el bienhechor experimenta mucha más afección por la persona que ha recibido el beneficio, que ésta por su bienhechor.

Hay que observar, en fin, que una excitación recíproca entre la simpatía y la emoción tierna, complica ordinariamente los sentimientos altruistas de todas las especies. Allí donde existe la emoción tierna, se excita más fácilmente la simpatía, y allí donde la simpatía agradable o dolorosa se eleva en el corazón, la emoción tierna se despierta con ella con más o menos fuerza. Esta comunión se produce inevitablemente. En el instinto de los padres con las acciones que determina, encontramos el altruismo primordial en la simpatía con las acciones que determina; encontramos el altruismo desarrollado; estas dos formas de altruismo se asocian naturalmente. A partir de sus raíces, tan lejanas y tan profundas, crecen entrecruzándose de una manera inextricable porque las circunstancias que los provocan tienen de común la relación del bienhechor con el obligado.

CAPITULO IX

SENTIMIENTOS ESTÉTICOS

§ 533. Hace años encontré en un autor alemán la observación de que los sentimientos estéticos derivan del impulso al juego. No me acuerdo del nombre del autor, y si alguna razón hubiera dado para apoyar esta proposición o si sacó algunas consecuencias de ella, son cosas de que no me acuerdo. Pero la proposición misma ha quedado en mi memoria como ofreciendo sobre este punto, si no la verdad misma, por lo menos un esbozo de la verdad.

Las actividades que llamamos *juego*, están unidas con las actividades estéticas por el rasgo de que ni unas ni otras sirven de una manera directa a los procesos útiles de la vida. Las energías corporales, las facultades intelectuales, los instintos, los apetitos, las pasiones y hasta todos los sentímientos superiores de que acabamos de tratar, tienen por fin inmediato o lejano mantener el equilibrio orgánico del individuo, o por lo menos, conservar la especie. Detened una de las vísceras y las acciones vitales cesan inmediatamente; impedid a un miembro que se mueva y la aptitud para aprovecharse de las circunstancias ambientes se verá seriamente comprometida; destruid un órgano de los sentidos, paralizad una facultad perceptiva, turbad la razón, e inmediatamente se hacen sentir vacíos más o menos considerables en esta adapta-

ción de la conducta a las condiciones exteriores, que es la salvaguardia de la vida; y si los sentimientos egoístas que provocan la preocupación de la propiedad y de la libertad o los sentimientos ego-altruistas y altruistas que regulan nuestra conducta frente a los demás, dejan de ejercer su acción, se presentan obstáculos a la vida completa por la falta de recursos o por la enajenación de nuestros compañeros. Pero mientras que las acciones primitivas de nuestras facultades corporales o mentales con los placeres correspondientes se refieren así evidentemente a fines próximos que implican ventajas ulteriores, las acciones de las facultades que constituyen el juego y las que dan lugar a los placeres estéticos, no se refieren a ventajas ulteriores; los fines próximos son sus únicos fines. Es verdad que la actividad de estos dos órdenes pueden aportar a las facultades así ejercitadas, el beneficio ulterior de un aumento de fuerza, y que la vida, tomada en su conjunto, puede de esta manera acrecentarse ulteriormente. Pero este efecto y el efecto semejante producido por las actividades primitivas de las facultades, se anulan recíprocamente, dejando la diferencia precisamente allí donde estaba. De la acción primitiva de una facultad, resulta un placer normal inmediato, *más* la conservación o el incremento de la aptitud que son debidos al ejercicio, *más* el cumplimiento del fin objetivo o la satisfacción de la necesidad. Pero de la acción secundaria de una facultad manifestada por el juego o el desarrollo estético, no resulta sino el placer inmediato, *más* la conservación o el aumento de la aptitud.

Antes de tratar de los sentimientos estéticos así distinguidos y así clasificados, debemos descender un poco más adelante; debemos preguntarnos de dónde viene la impulsión del juego y cómo, por fin, esta actividad suplemen-

taria llega a hacerse con las elevadas facultades que suponen las bellas artes.

§ 534. Las especies inferiores de animales tienen el rasgo común de que todas sus fuerzas se gastan en desempeñar las funciones esenciales para la conservación de la vida. Están incesantemente ocupadas en buscar el alimento, en escapar de sus enemigos, en prepararse un abrigo o en tomar disposiciones para criar su progenitura. Pero, a medida que subimos a los animales de tipo superior, que tienen facultades más potentes y más numerosas, comenzamos a encontrar que su tiempo y su fuerza no están completamente absorbidas por las exigencias de sus necesidades inmediatas. Una alimentación mejor conseguida gracias a la superioridad de su organismo les suministra un aumento de vigor. Satisfechos los apetitos, no hay en ellos ningún deseo ardiente que dirija sus energías desbordantes hacia la prosecución de una presa nueva o hacia la satisfacción de alguna necesidad apremiante. El aumento variado de las facultades que ordinariamente se junta con el aumento de energía, produce un resultado análogo. Cuando se han desarrollado un gran número de poderes adaptados a un gran número de condiciones, no pueden obrar todos a la vez; las circunstancias ponen en ejercicio ya los unos ya los otros y algunos de ellos permanecen sin ejercicio durante periodos considerables. Así acontece que, entre los seres más desarrollados vuelve una suma de energía algo en exceso con relación a las necesidades inmediatas y que se produce, ya en esta facultad, ya en esta otra, un reposo suficiente para permitirle elevarse a un alto grado de acción gracias a la reparación que sigue al gasto.

En el capítulo sobre la cesto-fisiología (§ 50), se ha notado que «los centros nerviosos que han sufrido por efec-

to de la acción ejercida una desintegración se reintegran perpetuamente volviendo a ser aptos para la acción». Se ha notado, además, que «cuanto durante más tiempo ha sido inactiva una parte cualquiera de un centro nervioso, es decir, cuantos más días y noches han trascurrido durante las cuales no se ha impedido por ningún gasto notable la reparación de esta parte, más inclinada debe estar dicha parte a un estado de inestabilidad extraordinaria, a un estado en que muestre una felicidad excesiva para la descomposición y para la descarga de fuerzas. ¿Qué debe suceder? Esta parte está expuesta, como todas las demás, a esas reverberaciones de onda que atraviesan de instante en instante el sistema nervioso. Su extrema inestabilidad debe hacerla excepcionalmente sensible a esas reverberaciones, excepcionalmente dispuesta a sufrir el cambio, a suministrar movimiento molecular y a convertirse en el asiento del sentimiento ideal correspondiente... Aquí tenemos la interpretación de lo que se llama *deseos*. Los deseos son sentimientos ideales que nacen cuando los sentimientos reales a que correspoden no han sido experimentados desde hace mucho tiempo.

Como cada una de las falcultades mentales, está por consiguiente sometida a la ley de que sus órganos, después de dormitar durante un intervalo más largo que de ordinario, se hacen excepcionalmente prestos para la acción, excepcionalmente dispuestos a que tomen nacimiento los sentimientos correspondientes que presentan una facilidad excepcional para poner en juego todas sus actividades correlativas que son inducidas con mucha facilidad a una actividad simulada, cuando las circunstancias la provocan, en lugar de provocar una actividad real. De ahí los juegos de todas especies, de ahí la tendencia a los ejercicios superfluos y sin objeto de nuestras facultades cuando

nuestras facultades han tenido un largo reposo. De ahí también el hecho de que los movimientos sin objeto se manifiestan con mucha más frecuencia por las facultades que tienen un papel dominante en la vida animal. Observemos cómo se verifica esta proposición desde las facultades más humildes hasta las más elevadas.

La rata, cuyos incisivos crecen continuamente en razón del incesante empleo que de ellos hace, y que experimenta el deseo correlativo de servirse de los mismos, se ocupará, si se le pone en una jaula, en morder todo lo que pueda coger. El gato, cuyas uñas y músculos están ajustados para una actividad cotidiana que consiste en coger la presa, pero que en la actualidad lleva una vida que ya no es casi predatriz, experimenta el deseo de ejercitar estas partes de su cuerpo; se le puede ver satisfacer este deseo extendiendo sus patas, haciendo salir sus garras y arañando una superficie cualquiera como la paja de una silla o la corteza de un árbol. Es lo que nos muestra en una forma todavía más interesante la jirafa; ella, que en libertad pasa todo el día en servirse de su lengua para coger las ramas de los árboles, experimenta, cuando está encerrada, una necesidad tan viva de entregarse a un ejercicio, por lo menos análogo, que coge contínuamente con su lengua todas las partes interiores del techo que puede desprender —poco a poco los ángulos superiores de las puertas, etc.— Esta actividad sin objeto de los órganos que quedan sin empleo, que en los casos citados se eleva apenas hasta lo que llamamos un juego, llega a ser un juego en el sentido ordinario de la palabra cuando hay una unión más manifiesta del sentimiento con la acción. El juego es igualmente el ejercicio artificial de energías que, a falta de su ejercicio natural, llegan a estar tan dispuestas a gastarse, que se consuelan con acciones simula.

das ya que no pueden satisfacerse con acciones reales. Porque los perros y los demás animales de presa nos muestran, de una manera incontestable, que su juego consiste en una imitación de la caza y del combate, se persiguen los unos a los otros, se adelantan unos a otros, se muerden mútuamente todo lo que se atreven. Otro tanto acontece con los gatitos que corren detrás de una pelota: la hacen rodar delante de ellos y la vuelven a coger, se hacen una bola como en una emboscada, brincando después sobre la pelota. Todo este juego, ¿no es una comedia de la persecución de una pieza, una satisfacción ideal de los instintos destructivos destinada a reemplazar la satisfacción real? Lo mismo puede decirse de los hombres. Los juegos de los niños: el juego de muñecas, de la tendera y de las visitas, son la comedia de las actividades adultas. Los juegos de los muchachos que se persiguen unos a otros, que se agarran los unos a los otros y hacen prisioneros, satisfacen muy evidentemente de una manera parcial los instintos predatrices. Y si consideramos hasta sus juegos de destreza, lo mismo que los juegos de destreza practicados por los adultos, encontramos que sin ninguna duda el elemento esencial que se encuentra en todos tiene el mismo origen. Porque poco importa, sea el que fuere el juego; la satisfacción que se saca de ella es conseguir la victoria, dominar sobre un antagonista. El amor de la victoria, tan dominante en todos los seres porque es el sentimiento correlativo del éxito en el combate por la existencia, encuentra en qué satisfacerse en una parte de fracasos a falta de victorias más difíciles. Y hasta los juegos de la conversación están caracterizados por el mismo elemento. En la zumba, en el choque de agudeza, en los asaltos de ingenio, el rasgo constante es la manifestación de alguna superioridad relativa —el des-

cubrimiento de una debilidad, de una equivocación, de un absurdo de uno de los jugadores por el otro. Es decir, que la actividad de las facultades intelectuales de que uno se sirve para conducirse en los negocios de la vida se la emplea en parte para darse el placer mismo de la actividad, en parte para la satisfacción que la acompaña de ciertos sentimientos egoístas que no encuentran por el momento ninguna otra salida.

Pero nótese ahora que esta proposición, que es verdadera en cuanto se refiere a las energías corporales, a los instintos destructores y a las emociones correspondientes que dominan en la vida porque están directamente interesados en la lucha necesaria para la conservación de ella, lo es también que cuanto se refiere a las demás facultades. Reparados sus órganos durante el tiempo de reposo, tienden semejantemente a hacerse más excitables a pasar a la acción ideal a falta de la acción real y son inducidos muy fácilmente a un modo artificial de ejercicio que sustituye al modo natural cuando éste es imposible. Las potencias más elevadas, pero las menos esenciales, lo mismo que las potencias más esenciales y las más humildes, vienen de este modo a tener actividades que se despliegan en vista de las satisfacciones inmediatas que de ellas derivan, abstracción hecha de las ventajas ulteriores; y a estas potencias superiores las producciones estéticas suministran la materia de esas actividades suplementarias como los juegos suministran una materia a la actividad de las potencias inferiores.

§ 535. La naturaleza general y la posición de los sentimientos estéticos que esta explicación no hace comprender más que oscuramente, se comprenderá mejor por nosotros si observamos por qué designamos como estéticos ciertos modos del sentimiento más bien que otros.

Comenzando por las sensaciones más simples encontramos que el carácter estético de un sentimiento se halla habitualmente asociado con la distancia que le separa de las funciones que sirven para la vida.

En un grado muy débil podemos atribuir a las sensaciones del gusto el carácter estético. Muchos sabores, que son de los más agradables, no sugieren en ningún grado la idea de belleza; y hasta las cosas dulces para el gusto, aunque podamos considerarlas como deliciosas, no se las califica como bellas en el verdadero sentido de la palabra. Este hecho es el simultáneo del de que los placeres del gusto se separan muy raramente de las funciones que sirven para la vida, acompañan a la acción de comer y beber y ordinariamente no se presentan fuera de uno u otro de estos actos.

Consideremos ahora los placeres que hacen nacer los olores. Éstos, mucho más separables de las funciones que sirven para la vida, llegan a ser placeres que se buscan por sí mismos, y encontramos aquí, en algún grado, el carácter estético. Un perfume delicioso, si no da una emoción estética de una especie completamente distinta, produce, cuando menos, algo que a ella se le aproxima; al respirar el olor de una flor, se puede, además de la sensación agradable misma, discernir un segundo placer vago. En las sensaciones de color, que están todavía más separadas de las funciones que sirven para la vida, el elemento estético llega a ser decidido. Por más que cada una de las manchas de color agrupadas en el espacio que constituye nuestra percepción visual, sirvan como signos por los cuales reconocemos los objetos, y guían de esta suerte nuestras acciones, el discernimiento de los colores no nos es, sin embargo, en la mayoría de los casos, necesario para guiarnos; testigo: los inconvenientes relativamente

ligeros soportados por los ciegos de los colores. De ello resulta que, por más que la facultad que aprecia el color tenga una función útil en la vida, la relación entre esta actividad y su uso no es íntima. Por consiguiente, el placer que deriva de esta actividad, en cuanto se ejerce por ella misma, llega a ser notable; se busca voluntariamente la voluptuosidad de los bellos colores, y la idea de la belleza está fuertemente asociada con ellos. Otro tanto sucede con los sonidos. El poder de percibir y distinguir los sonidos, nos ayuda, por de pronto, a adaptar nuestras acciones a las circunstancias; pero hay muchos sonidos que no nos interesan hasta el punto de modificar nuestra conducta cuando se hacen oir de nosotros. Así, las acciones de la facultad auditiva están más separadas de las funciones que sirven para la vida, y se abre un vasto campo a los placeres que pueden resultar de las acciones superfluas de esta facultad. Estos son los placeres que clasificamos como estéticos. Los sonidos de cierta naturaleza son considerados como bellos.

No quiero decir que desde que una facultad sensitiva extiende su esfera de ejercicio más allá de la esfera de las aplicaciones útiles, las sensaciones producidas por el ejercicio superfluo tengan, *necesariamente*, el carácter estético; porque, evidentemente, muchas sensaciones olfativas, visuales y auditivas, obtenidas en esta esfera de las acciones surerogatorias, están desprovistas de carácter estético. Sólo quiero decir que esta propiedad de poder separarse de las funciones que sirven para la vida, es una de las *condiciones* requeridas para la obtención del carácter estético.

Vemos que esto es así al pasar al otro extremo: al comparar, no ya las sensaciones, sino los sentimientos entre sí. El amor de la posesión es poco separable de la función de utilidad vital. Los motivos y actos cuyo tér-

mino es la adquisición, tienen siempre a la vista una ventaja ulterior. Aquí, el carácter estético está totalmente ausente: ni el agente ni el testigo de la acción ven ninguna belleza en la actividad que tiende a la apropiación. Y esto, no porque sea una actividad puramente egoísta, porque hay sentimientos y actividades correspondientes tan egoístas, y aún más, que despiertan la conciencia estética. Basta recordar con qué placer tan afanoso en los combates y asaltos cortesanos es acogida por los espectadores y por los lectores de los relatos corrientes, una hazaña cualquiera, para ver que, en este caso, por más que la actividad sea absolutamente egoísta, suscita la admiración como algo bello y glorioso. Otro tanto cabe decir de la manifestación de un sentimiento puramente egoísta: el orgullo. Las acciones en que se muestra están muy profundamente separadas de las funciones que sirven para la vida, y, sin embargo, bajo cierta forma, despierta el sentimiento estético de grandeza y de dignidad, tanto en el actor como en el espectador.

Una nueva prueba de que la conciencia estética es esencialmente aquella en que las acciones mismas, abstracción hecha de sus fines, constituyen su objeto, nos lo suministra el hecho muy notable de que muchos sentimientos estéticos nacen de la contemplación de los atributos y de los actos de otras personas reales o ideales. En casos tales, la conciencia está alejada de la función que sirve para la vida, no solamente como lo está la conciencia que acompaña al juego o el goce de un color bello o de un bello sonido, sino también de esta otra manera: es, a saber, que la cosa contemplada como fuente de placer, no es, en nada, una acción directa o una afección del sujeto, sino que es una afección secundaria del sujeto producida por la consideración de actos, de caracteres y de

sentimientos conocidos como objetivos, y que no le están presentes más que por representación. Aquí, la separación respecto de la función de utilidad vital, es extrema, puesto que ni un fin ventajoso, ni un acto que conduzca a este fin, ni un sentimiento que determine tal acto, forma un elemento en el sentimiento estético. La imaginación de estas cosas, o más bien de algunas de estas cosas, es todo lo que experimenta el sujeto del sentimiento estético.

La hipótesis dicha referente a los sentimientos estéticos, se encuentra de este modo plenamente comprobada. Porque, de la misma manera que, como hemos visto precedentemente, la excitación estética se produce cuando hay ejercicio de ciertas facultades en vista de ellas mismas, abstracción hecha de toda ventaja ulterior, así también, en estos casos, vemos que la concepción de belleza es distinta de la concepción de lo que es *bueno*, puesto que se refiere, no a los fines que hay que realizar, sino a las actividades que entran en ejercicio en la prosecución de estos fines. En la concepción de una cosa como buena o justa, y en el sentimiento correlativo, la conciencia está ocupada por representaciones o re-representaciones distintas o vagas de una dicha particular o general que va a acrecentarse; en la concepción de algo como bello, como noble y grande, la conciencia no está ocupada distinta o vagamente por la idea de una ventaja última, sino por el objeto mismo en cuanto fuente directa de placer. Aunque en muchos casos esta conciencia agradable se haya desprendido, en el origen, de la representación de ventajas que se han de recoger, concluye, sin embargo, por tener una conciencia agradable en la idea del objeto o del acto considerados independientemente de cualquiera otra cosa, y, por ello, esta conciencia pasa a la categoría de sentimientos que abraza, en uno de los extremos, las activi-

dades del juego, y, en el otro, los sentimientos estéticos.

§ 536. No entra en nuestro plan tratar la psicología de la estética en toda su extensión. Sus fenómenos son sumamente complejos, y se necesitarían muchos capítulos para ocuparse de ellos de una manera suficiente. Aquí no me propongo más que esbozar, en forma de complemento a las concepciones generales ya expuestas, una ojeada estrictamente necesaria para su desarrollo.

Bajo el título de sentimientos estéticos, comprendemos estados de conciencia de todos los grados de complejidad, de los que algunos, tomando su origen en condiciones puramente físicas, no son más que modos perfeccionados de sensación, mientras que otros, como el gozo que se experimenta en contemplar una acción noble de naturaleza ficticia, son re-representativos en sumo grado. Las simples sensaciones de todo género que tienen el carácter estético la revisten probablemente cuando las causas físicas son tales que hacen entrar en acción el aparato sensorial, lo más eficazmente y con los menos obstáculos. Que esto es así nos lo prueban muy claramente las sensaciones auditivas. Los sonidos de un timbre bello y las armonías de los sonidos tienen el carácter común de que resultan de vibraciones en una relación tal, que causan en el aparato auditivo el menor conflicto de acciones y la mayor suma de cooperación, produciendo de este modo el total más considerable de excitación normal en los elementos nerviosos afectados. No parece improbable que el sentimiento de la belleza de los colores pueda tener el mismo origen. Vemos bien que lo tiene, en efecto, allí donde la armonía de los colores es la fuente del placer. Aquí, pues, al reconocer como condición primera que la actividad no sea de las que sirven directamente para la vida, concluímos que se eleva a la forma estética

en la proporción en que es mayor en su intensidad y se encuentra completamente más exenta de los elementos sensitivos dolorosos que resultan de la acción discordante de las ondas aéreas o de las ondas etéreas; de tales elementos que acompañan lo que la función tiene de excesivo en determinados elementos nerviosos.

Hay, sin embargo, un placer secundario dado por estos sentimientos simples como por todos los demás sentimientos de especie normal. Como ya se ha dado a entender en el § 128, y como se ha explicado más completamente en el § 261, «si los placeres y los sufrimientos están constituídos en parte de los elementos sensitivos locales y notables que despiertan directamente los estímulos especiales, están también en una proporción considerable, si no dominante, compuestos de elementos secundarios, despertados indirectamente por la excitación difusa del sistema nervioso». Es un corolario de lo que precede que una estimulación sensorial, como la que produce un color bello o un sonido dulce, que implica, como acabamos de ver, una gran cantidad de acción normal en la parte de que se trata, sin ninguna compensación procedente de acciones excesivas y que, de este modo, supone una potente descarga nerviosa, en la que ningún elemento está en exceso, tenderá a despertar un placer secundario, vago. Los sentimientos estéticos en general están en una gran parte compuestos de una conciencia indefinible que nace de esta manera.

Hay un elemento cercano a aquél, pero más particular, en la impresión de belleza suministrada por la sensación. Gran parte de la conciencia agradable que excita un color bello puede referirse a asociaciones establecidas en la experiencia. Durante nuestra vida, el color rojo, azul, púrpura, verde, etc., ha estado ligado con las flores, los

días luminosos, las escenas pintorescas y los placeres experimentados simultáneamente con las impresiones que esas cosas causaban en nosotros. Pasemos de las esferas de la naturaleza a las del arte. Es igualmente visible que en horas de fiesta las excitaciones agradables se han agregado a la percepción de brillantes colores. De ello resulta que la descarga difusa producida por un color brillante que si estuviera difundida por todos lados causaría solamente un placer vago, causa un placer más vivo y mejor definido al tomar direcciones en que despierta los agregados de recuerdos agradables.

Otro tanto acontece en lo que se refiere a los sonidos dulces. Muchos de ellos están asociados por nuestra experiencia con relaciones sociales de una especie agradable. Mientras que el sonido de voz de la cólera y de la brutalidad es duro y ronco, el sonido de la voz de simpatía y de urbanidad es relativamente dulce y tiene un timbre agradable. Es decir, que el timbre, asociado en la experiencia con la impresión de placeres recibidos, ha adquirido la propiedad de causar por sí mismo placer y que, por consiguiente, los sonidos que en la música tienen un timbre análogo llegan a ser fuentes de placer y se les llama bellos. No es esa la única causa que tienen de agradarnos. Como esto deriva de lo que precede, hay una causa física primitiva y el hecho de que una gran voluptuosidad resulta de la armonía, la cual no se puede explicar por la asociación, este hecho muestra que la causa física es una causa dominante. Si además recordamos los sonidos de los instrumentos que se aproximan a la voz humana, si observamos que parecen tanto más bellos cuanto más se acercan a ella, veremos que seguramente este elemento estético secundario no deja de tener su importancia. Se puede reconocer en las sensaciones

olfativas una fuente parecida de placer estético que se agrega al placer primitivo. Muchos olores suaves son agradables, no solamente por sí mismos, sino por asociación. Los perfumes de las flores están unidos con los goces de la compañía y de los paseos en jardines deliciosos. Basta recordar la onda de sentimiento agradable excitada por el olor del heno, cuyo encanto intrínseco es muy moderado, para comprender en qué proporción tan amplia entra en el encanto que nos causa el despertar, en lo más profundo de la conciencia, de goces pasados que se experimentaron durante muchos días del estío. En muchos casos, hasta se pueden distinguir las causas inmediatas de las causas lejanas del placer. El perfume del almizcle o del sándalo, sea el que fuere el gusto que pueda inspirar, no excita en ninguna manera el sentimiento vago tan novelesco y tan poético como el perfume del lirio en los valles, porque este último ofrece asociaciones de orden poético que faltan en los otros.

§ 537. Si nos elevamos de las sensaciones simples a las combinaciones de estas sensaciones de la especie de aquellas que despiertan ideas y sentimientos de belleza, creo yo que podremos discernir las mismas verdades generales y particulares. La fuente primitiva del placer estético es una combinación de tal naturaleza que ejercita las facultades lo más completamente posible con el número menor de compensaciones negativas que procedan del exceso de ejercicio. A esta fuente primitiva se viene a agregar, como antes, una secundaria—la difusión del estímulo normal en amplias proporciones despertando una oleada de sentimiento agradable, débil e indefinible. Y, como antes, una tercera fuente de placer es el despertar parcial por efecto de esta descarga de los diversos atractivos particulares ligados en la experiencia con las combinaciones

de la especie dada. Detengámonos un momento ante cada una de ellas. Los ejemplos de la primera causa nos lo suministrarán combinaciones de movimientos, combinaciones de formas, combinaciones de luces, de sombras y de colores y combinaciones de sonidos.

Los movimientos del cuerpo agradables a aquel que los ejecuta y asociados con la conciencia de la gracia (como al patinar) son movimientos de tal especie que exigen de los músculos una acción moderada y armónica sin obligar a ninguno de ellos a un ejercicio violento. Un movimiento torpe es el que implica un cambio repentino de dirección, algo de anguloso, la destrucción de mucha fuerza, el exceso en el esfuerzo muscular, mientras que el movimiento llamado gracioso—movimiento en líneas curvas que se funden sin interrupción uno en otro, es un movimiento en el cual se pierde muy poca fuerza, en el cual no se pide a ningún músculo ningún esfuerzo inútil, no se desperdicia ninguna energía. Y mientras que en el actor la conciencia estética está sobre todo constituída por el sentimiento de acción muscular moderada, pero eficaz, sin obstáculo, sin violencia, sin pérdida, la conciencia de la gracia, en el observador procede en amplia medida de la simpatía que experimenta por los sentimientos que implica semejante movimiento.

Consideremos ahora las formas y observaremos que el encanto que resulta de las líneas ondulantes, con exclusión de las líneas angulosas, se debe en parte a la acción armoniosa y fácil de los músculos del ojo que implica la percepción de tales líneas; no hay en ellas ningún desarrollo que resulte de detenciones repentinas del movimiento y del cambio de dirección—semejante a aquel en que se es arrojado cuando el ojo recorre una línea en zig zag. Aquí también, por consiguiente, tenemos un sentimiento que acom-

paña a una actividad que está en su plenitud, pero que no contiene ningún elemento penoso procedente de un exceso. En las combinaciones más complejas que comprenden varias formas que se presentan a la vez en la mirada, es relativamente difícil desprender el principio; pero veo multitud de razones para sospechar que las disposiciones de forma que son bellas son las que ejercitan eficazmente el mayor número de los elementos nerviosos interesados en la percepción y no recargan más que al menor número posible de estos elementos.

Otro tanto cabe decir de los conjuntos visuales complejos que presentan los objetos reales o de las representaciones de objetos con sus luces, sus sombras y sus colores. Todas las exigencias de la armonía de la subordinación y de la proporción, la necesidad de una variedad bastante grande para prevenir la monotonía, pero bastante multiplicada para distraer la atención de una manera excesiva, puede considerarse como implícitas en el principio de que gran número de elementos de la facultad perceptiva deben ponerse en juego en tanto que ninguno esté condenado a un ejercicio excesivo, debe haber un cuerpo de sentimiento considerable que resulta de su actividad moderada, sin que venga a ningún sufrimiento debido a una actividad extrema.

Los placeres excitados por las seriesdel sonido forman frases musicales y cadencias, por más que no se deban principalmente a esta causa, provienen sin embargo parcialmente de ella. El canto difiere de la palabra en que emplea una escala de sonidos mucho más extensa y ejercita, de este modo, sucesivamente, un gran número de aparatos auditivos, ninguno en exceso, como lo hace el discurso monótono. La misma verdad se aplica respecto de las variaciones de intensidad. Para ser artísticas, esto es, para

excitar eficazmente el sentimiento de la belleza, las notas no deben ser todas *forte* o todas *piano* y la ejecución es tanto más bella cuanto sus matices graduados son más numerosos, en el supuesto de que satisfaga las demás condiciones. Otro tanto puede también decirse de las diferencias en la acentuación, el ritmo y el timbre. La parte dada al sentído tan grande como lo merece la ejecución de una pieza, es tanto mejor cuanto más heterogénea; y, en igualdad de circunstancias, su heterogeneidad creciente implica una variedad creciente en las excitaciones del sujeto que percibe y la exclusión de esa excitación excesiva de algunos de los aparatos perceptivos que entraña la uniformidad.

Entre los placeres suplementarios nombrados atrás, los que nacen de las descargas nerviosas difusas que provienen del ejercicio normal de las facultades perceptivas, no exigen ningún desarrollo excepcional. Pero es preciso añadir algo para dilucidar la tercera especie de placeres estéticos que acompañan a la actividad perceptiva, especie más particular que resulta de las asociaciones particulares formadas en la experiencia.

Los sentimientos experimentados de tarde en tarde al mismo tiempo que las percepciones de movimientos graciosos, han sido lo más comúnmente agradables. Las personas que nos han dado el espectáculo de tales movimientos han sido ordinariamente personas bien educadas y cuya manera de obrar nos encantaba. La ocasión de su encuentro han sido de ordinario momentos de alegría como un baile o una reunión brillante. Y los lugares con los cuales están asociados los movimientos graciosos, como los teatros y las casas de nuestros amigos, son lugares en los que hemos encontrado regocijos de diferentes especies. De ello resulta que la excitación difusa que acompaña a la

percepción de los movimientos graciosos, vuelve a despertar confusamente de una manera ideal los placeres derivados de estas diversas fuentes.

Los mismos fenómenos se presentan en lo que se refiere a las bellas formas. Las personas que tienen un semblante que satisface a las exigencias de la belleza están más frecuentemente ligadas en nuestra experiencia con recuerdos agradables. Otro tanto cabe decir de los bellos modelos entre los productos del arte, en arquitectura, en escultura y en pintura; las ocasiones en que se han contemplado han sido con la mayor frecuencia ocasiones dichosas. Por eso el placer estético que tiene la forma por objeto, aunque bastante débil en el hombre sin cultura, llega a ser relativamente voluminosa en el hombre culto, gracias a los recursos de la asociación. Si de la forma simple pasamos a las combinaciones complejas de la forma con los colores, la luz y las sombras, como por ejemplo, un paisaje, esta fuente indirecta de atractivo estético adquiere una importancia considerable. La conexión entre la percepción de un vasto horizonte y la multitud de sentimientos agradables debidos a la libertad y al reposo experimentados con la mayor frecuencia, uno y otro simultáneamente, es demasiado evidente para que se pueda dudar de que una parte considerable del placer comunicado, está causado por el despertar parcial de un gran número de goces pasados, algunos que pertenecen a la experiencia individual, otros que la sobrepujan en profundidad (véase § 214). Y desde ese momento, en el placer que nos es causado por una hábil representación de un paisaje, encontramos un resultado todavía más lejano de estas asociaciones. Porque, aparte de la satisfacción estética directa que nos es dada por la pintura, hay una conciencia oscura de los goces que han acompañado a la presencia real de escenas

semejantes a la escena representada. Y, en fin, se puede observar que la cosa es verdadera tratándose de los elementos melódicos de la música. El poder expresivo de las cadencias musicales depende de su relación con las cadencias de la voz humana bajo la influencia de la emoción. Cuando la emoción inspirada por una cadencia es alegre se presenta una ocasión al desarrollo de la simpatía agradable; cuando la emoción inspirada es dolorosa es una ocasión para nosotros de experimentar el dolor delicioso de la piedad. El canto se distingue del lenguaje hablado por diferentes rasgos que resultan de la idealización de los rasgos de los sentimientos fuertes expresados por la voz. Y el placer estético indirecto que proporciona la melodía se debe al poder derivado de excitar los sentimientos ligados en la experiencia con tales rasgos.

§ 538. Nos encontramos transportados aquí casi sin apercibirnos de ello en la región superior de los sentimientos estéticos en que los estados de conciencia son exclusivamente re-representativos. De la estética en la sensación, que es presentativo, pero con elementos representativos y de la estética en la percepción, que es también presentativo pero con elementos representativos de género más complejo, nos elevamos ahora a la estética en los estados de conciencia que han alcanzado traspasando las sensaciones y las percepciones. Como se acaba de notar, nos acercamos a esa especie de estados señalando los estados más distantes excitados por la vista de un paisaje y por la música. Pero hay ciertos sentimientos estéticos que están todavía más netamente separados de los modos más humildes de la conciencia. Me refiero á los sentimientos estéticos excitados por la literatura de imaginación.

Los placeres estéticos simples que resultan del ritmo

y de la armonía de los sonidos, una vez señalados, y remitiéndonos a las explicaciones dadas anteriormente, nos encontramos en presencia, en la poesía, de sentimientos de belleza altamente re-representativos; y son tales, no solamente en el sentido de que se despiertan por ideas o representaciones, sino también en el sentido de que los sentimientos despertados indirectamente son re-representativos, frecuentemente en un alto grado. Y en la ficción en prosa, en que el instrumento que interpreta el pensamiento no nos ofrece ningún atractivo sensible apreciable el carácter re-representativo de los sentimientos provocados es completo. Es una condición del placer estético en las regiones más elevadas, como en las más bajas, que grandes masas y numerosas variedades de los elementos de que están compuestas las emociones, sean excitadas en el lector al mismo tiempo que ninguno de estos elementos esté más excitado de lo necesario. Un volumen considerable de emoción sin la menor tensión dolorosa es el efecto que producen un buen drama, un buen poema, una buena novela. Verdad es que el éxito se mide comúnmente por la intensidad del sentimiento que de ello resulta, especialmente del sentimiento de piedad, por más que aun aquí pueda quedar perjudicado el efecto cuando el sentimiento es excedido por una apelación a él demasiado continua. Pero aun teniendo en cuenta estos casos, debemos tener como seguro que el placer estético propiamente dicho está en su punto más elevado cuando la conciencia emocional tiene, no solamente amplitud y masa, sino también una tal variedad que no deje tras sí ni saciedad ni agotamiento.

Lo mismo se puede decir de los sentimientos estéticos excitados por acciones que la pintura pone delante de los ojos en lugar de estar descritos por palabras. Porque,

aparte los placeres estéticos que pueden venir de un cuadro considerado solamente bajo su aspecto técnico, como dando los goces directos e indirectos de la sensación y de la percepción unidas en una cooperación armónica, hay el placer estético, que puede venir de una conciencia re-representativa de los sentimientos implícitos por la acción. Y aquí, como más atrás, las condiciones son que estos sentimientos presentan toda la moderación posible mezclada con la cantidad menor posible de violencia; y que allí donde, como sucede con frecuencia, se encuentra excitado un dolor simpático, éste sea aquella forma de piedad que contiene un elemento agradable dominante.

§ 539. Se puede discutir brevemente otra cuestión —la medida de elevación de un sentimiento estético—. Pueden adoptarse dos modos de estimación que, como veremos, coinciden en sus resultados esenciales.

Admitido que el sentimiento estético tiene por condición primordial no servir inmediatamente una de las funciones vitales, se sigue de lo que se ha dicho que el sentimiento estético más elevado es aquel que tiene el mayor volumen, producido por el ejercicio normal del número mayor de energías, sin que ninguno entre en ejercicio anormal. Por otra parte, es un corolario de la doctrina general de la evolución mental, que el más elevado de los sentimientos estéticos es aquel que resulta del ejercicio completo, pero no excesivo, de la facultad emocional más compleja. El acuerdo de estos dos criterios no es, a primera vista, manifiesto; pero un instante de reflexión mostrará que en la mayoría de los casos, aunque no en todos, coinciden sus datos. Porque de una parte, una gran cantidad de sentimiento, del cual ningún elemento se eleva a una intensidad dolorosa, puede obtenerse más que por la acción simultánea de un gran nú-

mero de energías, y de la otra, no pueden entrar simultáneamente en acción un gran número de energías más que por el intermedio de una facultad compleja. Es una verdad que se vuelve a encontrar en todas las explicaciones de esta obra la de que cada facultad superior aparece como un medio de coordenar las acciones de las diversas facultades inferiores, ajustando y equilibrando de una manera conveniente sus diversas funciones. La actividad de una facultad elevada o compleja es, por consiguiente, la actividad de numerosas facultades subordinadas que aquélla coordena. Si, pues, uno se sirve del modo de medida que se encuentra indicado por ello, se constituirá de este modo la jerarquía de los sentimientos estéticos.

En el grado más bajo se presentan los placeres que derivan de la simple sensación, como los de los olores suaves, bellos colores, bellos sonidos, y un poco más alto vienen las impresiones producidas por las armonías de los sonidos y las armonías de los colores.

Inmediatamente, por cima deben tomar lugar las impresiones agradables que acompañan las percepciones más o menos complejas de formas de luz y de sombras combinadas de cadencias y de acordes sucesivos, elevándose en la escala a una mayor altura allí donde están unidas en combinaciones de formas y de colores en disposiciones acertadas de melodías y de armonías, todos los grados ascendentes que cumplen de una manera evidente la doble condición de una complejidad mayor y de un mayor volumen.

Más alto todavía se encuentran los sentimientos estéticos propiamente dichos que no contienen ningún elemento puramente presentativo. De los dos órdenes inferiores citados, los elementos presentativos son esenciales

y los elementos representativos accidentales. Pero, en los órdenes más elevados de sentimientos estéticos, los elementos presentativos son accidentales y los elementos representativos, esenciales. Las impresiones de forma y de color suministradas por la pintura, las cadencias y los acordes de un aire o de un coro, y todavía más los símbolos del lenguaje oral o escrito por los cuales la descripción de una cosa bella o grande es puesta ante los ojos, no son aquí más que medios por los cuales ciertas emociones están excitadas de una manera ideal. Así, el sentimiento producido es elevado en razón de la distancia que le separa de la simple sensación y en razón de su complejidad; es decir, en tanto que contiene una variedad más considerable de los elementos de que están compuestas las emociones; en razón de su volumen, es decir, en cuanto que es la reproducción débil de un agregado más enorme de los elementos aglomerados conjuntamente en el curso de la evolución. Además, hay que notar que entre los mismos sentimientos estéticos más elevados continúa existiendo una gradación semejante: los que encuentran su fuente en una excitación de los sentimientos altruistas siendo más elevados que los que encuentran su fuente en una excitación de los sentimientos ego-altruistas y egoístas, más elevados evidentemente en su grado de representación y de complejidad, sino en lo que ahora respecta en su volumen.

Consiguientemente, la forma más perfecta del sentimiento estético es alcanzada cuando estos tres órdenes de goces, el que acompaña a la sensación, la que acompaña a la percepción y la que acompaña a la emoción, se dan a la vez por la plena acción de las facultades respectivas con la menor deducción causada por lo que hay de doloroso en la actividad excesiva. Una excitación estética de esta

especie es raramente experimentada por la razón de que las obras de arte poseen raramente todos los caracteres requeridos. Muy generalmente, un efecto que es artístico sobre un punto, está acompañado de un efecto que es antiartístico sobre otro punto. Y allí donde la ejecución técnica es satisfactoria, no es frecuente que la emoción que se ha intentado producir por este medio sea de un orden elevado. Medid los sentimientos estéticos y las obras de arte a que corresponden por el criterio dado ahora mismo y os encontraréis impulsado a relegar a un rango comparativamente inferior lo que en la actualidad domina en el más alto grado. Al comenzar por la epopeya de los griegso y las representaciones que sus escultores nos han dado de las leyendas análogas, las cuales tienden a provocar sentimientos de naturaleza egoísta o ego-altruista, al pasar por la literatura de la edad media, igualmente penetrada de sentimientos inferiores y por las pinturas de los viejos maestros que compensan raramente, por las ideas y los sentimientos, que inspiran los efectos duros que sufren nuestros sentidos cultivados por el estudio de las apariencias para llegar a tantas obras elogiadas del arte moderno que, excelentes en cuanto a la ejecución técnica, son poco elevadas en cuanto a las emociones que expresan y que hacen nacer, como las escenas de batalla de Vernet y las composiciones de Gérome, que son ya sensuales, ya sanguinarias, vemos que, en el uno o el otro de los atributos exigidos, están casi todas muy lejos de las formas del arte correspondiente a las formas más altas del sentimiento estético.

§ 540. Los resultados de esta rápida ojeada arrojada sobre un asunto, que exigiría mucho más tiempo y más espacio del que puedo consagrarle, pueden resumirse brevemente de la siguiente manera:

Las emociones y los sentimientos estéticos no son, como nuestras palabras y nuestras frases podrían hacer suponer, emociones y sentimientos que difieran esencialmente de los otros en su origen y su naturaleza. No son ninguna otra cosa que modos particulares de excitación de nuestras facultades: sensación, percepción, emoción— facultades que, excitadas de otra manera, producen esos otros modos de conciencia que constituyen nuestras impresiones, ideas y emociones ordinarias. Las mismas energías están en acción, y la única diferencia está en la actitud de la conciencia con relación a los estados resultantes.

En toda la escala de las sensaciones, percepciones y emociones que no clasificamos como estéticas, los estados de conciencia sirven simplemente de auxiliares y de estímulos para la dirección y la acción. Son transitorios o si persisten algún tiempo en la conciencia no atraen la atención a ellos solos; lo que absorbe la atención es algo ulterior cuyo advenimiento, en cuanto medios, preparan. Pero en los estados de espíritu que clasificamos como estéticos, la aptitud opuesta se mantiene en la conciencia respecto de las sensaciones, percepciones y emociones. Ya no son anillos en la cadena de los estados que determinan y guían nuestra conducta. En lugar de desaparecer con los objetos que pasan después de haber sido reconocidos por nosotros, se conservan en la conciencia e insiste sobre ellos; porque es tal su naturaleza que es agradable su presencia continua en la conciencia.

Antes de que pueda desarrollarse esta acción de las facultades, es preciso que las necesidades a satisfacer por el intermedio de las excitaciones sensitivas, perceptivas y emocionales no sean apremiantes. Mientras existen violentos apetitos, que nacen de las necesidades corporales y

de los instintos más bajos no satisfechos, no es permitido a la conciencia insistir sobre los estados que acompañan a la acción de las facultades más elevadas; los apetitos los excluyen continuamente.

Otra forma de la misma verdad es que las actividades de este orden no se muestran más que cuando se llega a una organización de tal modo superior que no se gastan completamente las energías en la satisfacción de las exigencias materiales que se presentan de hora en hora. Simultáneamente a excedentes accidentales de nutrición, simultáneamente a esa variedad de facultades que existe en los animales entre los cuales son frecuentes los excedentes de nutrición, se encuentran las condiciones que hacen posible para los estados de conciencia que acompañan las acciones de las facultades más elevadas de convertirse en estados que se buscan por sí ellos mismos, abstracción hecha de los fines. De ahí nace el juego.

Los placeres que acompañan a las acciones ejecutadas sin consideración a los fines serán sobre todo los que acompañan a las acciones dominantes en la vida del animal. Por ello esa primera forma de placeres llamado juego se muestra en las actividades superfluas del aparato sensitivo-motor y de los instintos destructivos que guían ordinariamente las acciones. Cuando están establecidos estos placeres, los órdenes más elevados de poderes coordenadores vienen a tener también sus actividades superfluas y sus placeres correspondientes en las partes de destreza y los otros ejercicios más alejados de las actividades destructivas. Pero, como vemos en los salvajes, en las danzas imitativas y en los cantos que las acompañan, danzas y cantos que apenas comienzan a revestir el carácter estético, existe todavía un gran predominio de los sentimientos agradables adaptados a la vida de rapiña. Y

hasta cuando se alcanzan esos productos estéticos más desarrollados y los sentimientos correlativos que nos suministran las civilizaciones ya viejas se encuentra un rasgo dominante parecido.

Cuando, sin embargo, la disciplina de la vida social, que es cada vez menos predatriz y cada vez más pacífica, al cabo de un largo tiempo ha permitido que nazcan las simpatías y que se desarrollen los sentimientos altruistas resultantes; estos sentimientos, a su vez, comienzan a pedir esferas de actividad superflua. Las bellas artes de toda especie adquieren formas cada vez más en armonía con estos sentimientos. Especialmente en la literatura de imaginación es dondepodemos ver en nuestros días cuánto disminuye la apelación a los sentimientos egoístas y ego-altruistas, rasgo que, sin duda, se acentuará más cada vez.

Para concluir: vale la pena de que digamos que es de esperar que las actividades estéticas en general jueguen un papel cada vez más considerable en la vida humana a medida que avance la evolución. Una mayor economización de energía, que resulta de la superioridad de la organización, tendrá en el porvenir efectos semejantes a los que ha tenido en el pasado. El orden de actividades a que pertenece la estética, como ya habrá recibido su impulsión primera de esta economización, estará en lo sucesivo todavía más extendido por ella, haciéndose la economización de dos maneras: directamente, por el perfeccionamiento del mismo cuerpo humano, e indirectamente, por el perfeccionamiento de todas las aplicaciones mecánicas, sociales, etc. Un excedente creciente de energía hará nacer una proporción creciente de actividades y de placeres estéticos; ymientras que las formas de arte serán tales que suministrarán un ejercicio agradable a las facultades más simples, llamarán al mismo tiempo a un más alto grado que ahora en las emociones más elevadas.

FIN

Indice del Tomo IV y último

SÉPTIMA PARTE

ANALISIS GENERAL

Páginas

PARTE OCTAVA

COROLARIOS

Páginas

Libros publicados por "La España Moderna,,

López Hoyos, 6.—MADRID

	Pesetas.
Aguanno.—La génesis y la evolución del Derecho civil (*2 tomos*)..	15
— La Reforma integral de la legislación civil (2.ª parte de La Génesis)	4
Albert.—La Prosa................	6
Amiel.—Diario íntimo...	9
Andreief.—Los ahorcados........	3
Anónimo.—¿Académicas?	1
— Currita Albornoz al P. Luis Coloma	1
Antoine. Curso de Economía Social, 2 volúmenes	15
Arenal.--El Delito colectivo......	1,50
— El Derecho de gracia......	3
— El Visitador del preso...........	3
Arnó.—Las servidumbres rústicas y urbanas.—Estudio sobre las servidumbres prediales	7
Asensio.—Fernán Caballero.... .	1
— Martín Alonso Pinzón...	3
Asser.—Derecho Internacional privado..	6
Audinet. — Derecho Internacional privado (*dos tomos*)	12
Bagehot.—La Constitución inglesa.	7
— Leyes científicas del desarrollo de las naciones.................	4
Baldwin.--Elementos de Psicología	8
Balzac. César Birotteau........	3
— Eugenia Grandet..............	3
— La Quiebra de César Birotteau...	3
— Papá Goriot..................	3
— Ursula Mirouet	3
Barbey d'Aurevilly.--El Cabecilla	3
— El Dandismo y Jorge Brumel.....	3
— La Hechizada.........	3
— Las Diabólicas..........	3
— Una historia sin nombre.........	3
— Venganza de una mujer.........	3
Barthelemy-Saint-Hilaire.—Buda y su religión......	7
Becerro de Bengoa.—Trueba...	1
Bergeret.—Eugenio Mouton (Merinos)..	1
Berzeviczy.—Beatriz de Aragón, Reina de Hungría......	7
Boccardo.--Historia del Comercio, de la Industria y de la Economía política, para uso especialmente de los Institutos técnicos y de las Escuelas superiores de Comercio....	10
Boissier.—Cicerón y sus amigos.—Estudio de la sociedad romana del tiempo de César...............	8
Boissier.—La Oposición bajo los Césares.........	7
Bouchot.—Historia de la literatura antigua.......	6
Bourget.—Hipólito Taine.........	0,50
Bréal.—Ensayo de Semántica (Ciencia de las significaciones)........	5
Bredif.—La Elocuencia política en Grecia....	7
Bret Harte.—Bloqueados por la nieve........	2
Brooks Adams.—La ley de la civilización y de la decadencia de los pueblos.......	7
Bryce.—La República Norteamericana (*dos tomos*)...............	13
— El gobierno de los Estados en la República Norteamericana........	7
— Los partidos políticos en los Estados Unidos.................	6
— La opinión pública........... .	5
— Las Instituciones sociales en los Estados Unidos.....	6
Bunge.—La Educación...........	12
Burgess.—Ciencia política y Derecho constitucional comparados (*dos tomos*).	14
Burnouf.—Las religiones, literatura y constitución social de la India..	7
Buylla.—Economía (*dos tomos*)...	10
Caillaux.—Los Impuestos en Francia (*tres tomos*)...............	18
Cambronero.—Las Cortes de la Revolución............	4
— Crónicas del tiempo de Isabel II..	7
Campe.—Historia de América (*dos tomos*)	6
Campoamor.—Cánovas..........	1
— Doloras, cantares y humoradas...	3
— Ternezas y flores............. .	3
Carlyle.—La Revolución francesa, (*tres tomos*),.................	24
— Pasado y presente...	7
Caro.—Costumbres literarias......	3
— El pesimismo en el siglo XIX.. .	3
— El suicidio y la civilización......	3
— La filosofía de Goethe..........	6
Castro.—El libro de los galicismos	3
Colombey. — Historia anecdótica de El Duelo en todas las épocas y en todos los países......	6
Collins.—Resumen de la filosofía de Spencer (*dos tomos*)..........	15

Pesetas.

Comte.—Principios de Filosofía positiva.......................... 2
Coppée.—Un idilio.............. 3
Couperus.—Su Majestad. 3
Champcommunale.—La sucesión abintestato en Derecho Internacional privado................ 10
Chassay.—Los deberes de la mujer en la familia.................... 3
Cherbuliez.—Amores frágiles..... 3
— La tema de Juan Tozudo........ 3
— Meta Hoidenis........... 3
— Mis Rovel..................... 3
— Paula Meré.................... 3
Darwin.—Viaje de un naturalista alrededor del mundo (*dos tomos*). 15
Daudet.—Cartas de mi molino.... 3
— Cuentos y fantasías............ 3
— Jack (*dos tomos*)............... 6
— Novelas del lunes.............. 3
Delorme.—César y sus contemporáneos......... 6
Deploige.—El conflicto de la Moral y de la Sociología. 7
Deschanell.—Lo malo y lo bueno que se ha dicho de las mujeres.. . 7
Dollinger.—El Pontificado........ 6
Dorádo.—Concepción Arenal 1
Dostoyusky.—La novela del presidio..... 3
Dowden.—Historia de la literatura francesa. 9
Dumas.—Actea 2
Eltzbacher.—El anarquismo, según sus más ilustres representantes.... 7
Ellen Key.—El amor y el matrimonio............... 6
Ellis Stevens.—La Constitución de los Estados Unidos, estudiada en sus relaciones con la Historia de Inglaterra y de sus colonias...... 4
Emerson.—La ley de la vida...... 5
— Hombres simbólicos.. 4
— Ensayo sobre la naturaleza, seguido de varios discursos........... 3.50
— Inglaterra y el carácter inglés.... 4
— Veinte ensayos.... 7
Engels.—Anti-Dühring o revolución de la ciencia, de Eugenio Dühring........ 7
Faguet.—Los amores de literatos celebres... 8
— Leyendo a Nietzsche........... 5
Fernández Guerra.—Hartzenbusch..... 1
Fernán Flor.—Tamayo...... ... 1
— Zorrilla....................... 1
Ferrán.—Obras completas........ 3
Finot.—Filosofía de la longevidad. 5
Fisher.—Economía política y geométrica........................ 8

Fitzmaurice-Kelly.—Historia de la Literatura española........ ... 10
Flaubert.—Un Corazón sencillo... 3
Flint. La Filosofía de la Historia en Alemania. 7
Flournoy.—Espiritus y Mediums (Metapsiquica y Psicología), *dos tomos*... 13
Fouillée.—Historia de la filosofía (*dos tomos*)............. 12
— La ciencia social contemporánea. 8
— Novísimo concepto del derecho en Alemania, Inglaterra y Francia. 7
— Historia de la filosofía de Platón (*dos tomos*)..... 12
— Compendios de los grandes filósofos (*dos tomos*)........... ... 12
Fournier.—El ingenio en la historia.—Investigaciones y curiosidades acerca de las frases históricas. 3
Framarino dei Malatesta. Lógica de las pruebas en materia criminal (*dos tomos*)....... 15
Frometin.—La pintura en Bélgica y Holanda... 6
Gabba.—Cuestiones prácticas de Derecho civil moderno (*dos tomos*) 15
Garnet.—Historia de la Literatura italiana... 9
Garofalo.—Indemnización a las víctimas del delito..... 4
— La criminología.—Estudio sobre el delito y la teoría de la represión, con un Apéndice sobre los términos del problema penal, por Luis Carelli.. 10
— La superstición socialista 5
— El delito como fenómeno social.. 4
— Justicia y civilización 4
Gautier.—Bajo las bombas prusianas....... 3
— Enrique Heine............ 1
— Madama de Girardín y Balzac.... 3
— Nerval y Baudelaire 3
Gay—Los Salones célebres....... 3
George. Protección y librecambio 9
— Problemas sociales.............. 5
Giddings.—Principios de Sociología........ 10
— Sociología inductiva............ 6
Girard.—La Elocuencia ática...... 4
— El sentimiento religioso en la Literatura griega.. 7
Giuriati.—Los errores judiciales.. 7
— El Plagio...... 8
Gladstone.—Lord Macaulay...... 1
Goethe.—Memorias 5
Gómez Villafranca.—Indices de *La España Moderna.* tomos 1 a 264, formados aplicando el sistema de clasificación bibliográfica decimal........................... 12

Pesetas.

Gonblanc.—Historia general de literatura........ 6
Goncourt.—Germinia Lancerteux. 3
— Historia de María Antonieta.... 7
— La Elisa.......... 3
— La Faustín.......... 3
— Las favoritas de Luis XV........ 6
— Querida.......... 3
— Renata Mauperín.......... 3
— La Du-Barry.......... 4
— La Cairon.......... 6
— La mujer en el siglo XVIII....... 5
Goodnow.—Derecho administrativo comparado (*dos tomos*)........ 12
Goschen.—Teoría de los cambios extranjeros.......... 7
Gosse. Padre e Hijo: Estudio de dos temperamentos.......... 3
Grave. - La sociedad futura....... 8
Green.—Historia del pueblo inglés (*cuatro tomos*).......... 25
Gross.—Manual del juez........ 12
Guizot Abelardo y Eloísa....... 7
Gumplowicz — Derecho político filosófico.......... 9
— Lucha de razas.......... 8
— Compendio de Sociología...... 9
— La Sociología y la política..... 4
Guyau.—La educación y la herencia 8
— La moral inglesa contemporánea, o sea Moral de la utilidad y de la evolución.......... 12
Hailman.—Historia de la Pedagogía 2
Hamilton. Lógica parlamentaria.. 2
Harmignié. - El Estado y sus agentes.......... 8
Haussonville. — La juventud de Lord Byron.......... 5
Heiberg.—Novelas danesas....... 3
Heine—Memorias.......... 3
— Alemania.......... 6
Höffding—Psicología experimental 9
Hume.—Historia de la España contemporánea.......... 8
— Historia del Pueblo Español..... 9
— Reinas de la España antigua..... 7
Hunter.—Sumario del Derecho romano.......... 4
Huxley.—La educación y las ciencias naturales.......... 6
Ibsen.—Casa de Muñeca........ 3
— Los Aparecidos y Edda Gabler... 3
Jitta.—Método de Derecho internacional.......... 9
Justi. — Estudios de arte español (*dos tomos*).......... 12
Kells Ingran.—Historia de la Economía Política.......... 7
Koch y otros. — Estudios de higiene general.......... 3
— **Korolenko.**—El desertor de Sajalín.......... 2,50

Pesetas

Krafft-Ebing.—Medicina legal (*dos tomos*).......... 15
Kropotkine.—Campos, fábricas y talleres..........
Krüger. Historia, fuentes y literatura del Derecho romano........ 7
Lagerlof -- El esclavo de su finca. 3
Lagorgette. — La guerra, estudio de Sociología general (*dos tomos*). 14
Lange. Luis Vives.......... 2,50
Larcher. — Las mujeres juzgadas por las malas lenguas.......... 4
Larcher y Jullien. — Opiniones acerca del matrimonio y del celibato.......... 5
Laveleye.—Economía política... 7
— El Socialismo contemporáneo.... 8
Lemcke. -Estética.......... 8
Lemonnier. — La Carnicería (Sedán).......... 3
Leroy-Beaulieu. — Economía política.......... 8
Lester Ward.—Factores psíquicos de la civilización.......... 7
Lewis-Pattée—Historia de la Literatura de los Estados Unidos.... 8
Liesse. El trabajo desde el punto de vista científico, industrial y social.......... 9
Lombroso.—La Escuela criminológico-positivista.......... 7
— Medicina legal (*dos tomos*)..... 12
Lubbock—El empleo de la vida.. 3
Lynch - Viaje al Clondic........ 4
Macaulay. Estudios jurídicos.... 6
— La educación de Lord Macaulay.. 7
— Vida, memorias y cartas (*2 tomos*) 14
Mac-Donald—El criminal tipo... 3
Manduca.—Procedimiento penal.. 5
Marie. - Misticismo y locura..... 5
Marshall. - Tratado de Economía política (tres tomos)........ 21
Martens. - Derecho internacional (público y privado) *tres tomos*... 22
— Tratado de Derecho internacional. Apendice..........
— La paz y la guerra.......... 8
Martín.—La Moral en China..... 4
Mattirolo.—Instituciones de Derecho procesal civil.......... 10
Maupassant. - Emilio Zola...... 1
Max-Muller.—La ciencia del lenguaje.......... 8
— Origen y desarrollo de la religión. 6
— Historia de las religiones....... 8
— La Mitología comparada........ 7
Menéndez y Pelayo. - Martínez de la Rosa.......... 1
— Núñez de Arce.......... 1
Meneval. María Stuardo........ 6
Mercier.—Psicología (*2 tomos*).... 12
— Ontología.......... 10

	Pesetas.
Mercier.—Curso de Filosofía: Lógica	8
— Criteriología general	9
Merejkowsky.—La Muerte de los Dioses	2
— **Merimee.**—Columba	3
— Mis perlas	3
Merkel.—Derecho penal	10
Meyer.—Derecho administrativo	4
Miraglia.—Filosofía del Derecho *(dos tomos)*	15
Molins—Bretón de los Herreros	1
Mommsen.—Derecho público romano	12
— Derecho penal romano *(2 tomos)*.	18
Morley. Estudios sobre grandes hombres	5
— Voltaire	6
Mouton.—El deber de castigar	4
Murray—Historia de la literatura clásica griega	10
Nansen.—Hacia el Polo	6
Nardi-Greco.—Sociologia jurídica	9
Neera.—Teresa	3
Neumann.—Derecho internacional público moderno	6
Nietzsche.—Así hablaba Zaratustra	7
— Más allá del bien y del mal	5
— La Genealogía de la moral	3
— Humano, demasiado humano	6
— Aurora	7
— Ultimos opúsculos	5
— La Gaya ciencia	6
— El viajero y su sombra	6
Nisard-Los cuatro grandes historiadores latinos	4
Nourrison.—Maquiavelo	3
Novicow.—Los despilfarros de las Sociedades modernas	8
— El porvenir de la raza blanca	4
— Conciencia y voluntad sociales	6
— La guerra y sus pretendidos beneficios	1,50
Papini.—Lo trágico cotidiano y El piloto ciego	3
—El Crepúsculo de los filósofos	3
Pardo Bazán.—Alarcón	1
— Campoamor	1
— El P. Luis Coloma	2
Passarge.—Ibsen	1
Pepin y Ransson.—La reforma de la Magistratura y el arte de juzgar	6
Perrot.—Derecho público de Atenas	4
Picón.—Ayala	1
Piepers.—La reforma del Derecho *(dos tomos)*	10
Potapenko.—La novela de un hombre sensato	2
Prevost Paradol.—La Historia Universal *(tres tomos)*	16
Quinet.—El espíritu nuevo	5
Renán.—Estudios de historia religiosa	6
Ribbing.—La higiene sexual	3
Ricci.—Tratado de las pruebas *(dos tomos)*	20
— Derecho civil *(20 tomos)*	140
Rocco.—La sentencia civil	4
Rod.—El silencio	3
Roguin. Las reglas jurídicas	8
Roosevelt.—New York	4
Rossi.—Sociología y Psicología colectiva	6
Rozan.—Locuciones, proverbios	3
Ruskin.—Las siete lámparas de la arquitectura	7
— Obras escogidas *(dos tomos)*	13
— Las piedras de Venecia: Guía estética de Venecia y de Verona	6
Sainte-Beuve.—Retratos de mujeres	3
—Estudios sobre Virgilio	5
— Tres mujeres	3
Saisset.—Descartes, sus precursores y sus discípulos	7
Sansonetti.—Derecho constitucional	9
Sarcey.—Crónica del sitio de París.	6
Sardou. La perla negra	3
Schopenhaüer. El mundo como voluntad y como representación *(tres tomos)*	30
— Ensayos sobre Religión, Estética y Arqueologia	4
— La nigromancia	3
— Estudios de Historia filosófica	4
— Eudemonologia. Tratado de mundología o arte de bien vivir	5
Scheel y Mombert.—La explotación de las riquezas por el Estado y por el Municipio	4
Schorn. El pianista Francisco Listz.	7
Schuré.—Historia del drama musical	5
— Ricardo Wagner, sus obras y sus ideas	6
Selva.—Guía del buen decir	8
Sienkiewicz.—Orso. En vano	2
Sieroszewski.—Yang-Hun-Tsy	2
Sohm.—Derecho privado romano	14
Sombart—El Socialismo y el movimiento social en el siglo XIX	3
Spencer.—De las leyes en general.	8
— La moral	7
— El organismo social	7
— El progreso	7
— Etica de las prisiones	8
— Exceso de legislación	7
— La beneficencia	4
— La justicia	7

	Pesetas.
Spencer.—Las inducciones de la Sociología y las instituciones domésticas	9
— Las instituciones eclesiásticas	6
— Las instituciones políticas (*dos tomos*)	12
— Los datos de la Sociologia (*dos tomos*)	12
— Las instituciones sociales	7
— Las instituciones profesionales	4
— Las instituciones industriales	8
— Psicología (*4 tomos*)	29
Squillace.—Las doctrinas sociológicas (*dos tomos*)	10
— Problemas constitucionales de la Sociologia (*dos tomos*)	12
Starcke—La familia en las diferentes sociedades	5
Sthal.—Historia de la filosofía del Derecho	12
Stirner.—El Unico y su propiedad.	9
Stourm.—Los Presupuestos (*dos tomos*)	15
Straffore1lo.—Después de la muerte	3
Stuart-Mill.—Estudio sobre religión	4
Sumner-Maine.—El antiguo derecho y la costumbre primitiva	7
— La guerra según el Derecho internacional	4
— Las instituciones primitivas	7
Supino.—Derecho mercantil (*dos tomos*)	12
Suttner.—High-Life	3
Taine.—Florencia	3
— Los orígenes de la Francia contemporánea (*seis tomos*)	40
— Historia de la literatura inglesa (*cinco tomos*)	34
— La pintura en los Países Bajos	3
— Notas sobre París	6
— Venecia	3
— Los filósofos del siglo XIX	6
— Tito Livio	4
Tanera.—La guerra franco-alemana	4
Tarde.—Las transformaciones del Derecho	6
— La criminalidad comparada	3
— Filosofía penal (*dos tomos*)	14
Todd.—El gobierno parlamentario en Inglaterra (*dos tomos*)	15
Tchekhof.—Un duelo	1
Thorold Rogers.—Sentido económico de la Historia	10
Tolstoy.—Dos generaciones	3
— El ahorcado	3
— El camino de la vida	3
— El canto del cisne.	3
— El dinero y el trabajo	3
— El Príncipe Nekhli	3
— El trabajo	3
Tolstoy.—La sonata de Kreutzer	3
— En el Cáucaso	3
— Iván el imbécil	3
— Lo que debe hacerse	3
— Los cosacos	3
— Los hambrientos	3
— Marido y mujer	3
— Mi confesión	3
— Mi infancia	3
— Placeres viciosos	3
— ¿Qué hacer?	3
Tougan-Baranowski.—Las crisis industriales en Inglaterra	8
Trevelyan.—La Educación de Lord Macaulay	7
— Vida, memorias y cartas de Lord Macaulay (*dos tomos*)	14
Turgueneff.—Aguas primaverales.	3
— Demetrio Rudín	3
— El judío	3
— El reloj	3
— El Rey Lear de la Estepa	3
— Humo	3
— La guillotina	3
— Nido de hidalgos	3
— Primer amor	3
— Un desesperado	3
Uriel.—Historia de Chile	8
Vaccaro.—Bases sociológicas del Derecho y del Estado	9
Valera.—Ventura de la Vega	1
Varios autores.—Cuentos escogidos	3
— El Derecho y la Sociología contemporáneos	12
— Novelas y caprichos	3
— Ramillete de cuentos	3.
— Tesoro de cuentos	3
— Los grandes discursos de los máximos oradores ingleses modernos	7
Virgilii.—Manual de Estadística	4
Vivante.—Derecho mercantil	10
Vocke.—Principios fundamentales de Hacienda (*dos tomos*)	10
Wadleigh Chandler.—La Novela Picaresca	4
Wharton.—Los millonarios de los Estados Unidos	5
Wagner.—Recuerdos de mi vida	3
Waliszewski.—Historia de la Literatura rusa	9
Wallace.—Rusia	4
Wentworth.—Historia de los Estados Unidos	6
Westermarck.—El matrimonio en la especie humana	12
White.—Historia de la lucha entre la Ciencia y la Teología	8
Whitman.—La Alemania imperial.	5
Wilson.—El Gobierno congresio-	

	Pesetas.
nal; Régimen político de los Estados Unidos	5
Willaughby.—La legislación obrera en los Estados Unidos.	3
Witt.—Historia de Washington y de la fundación de la República de los Estados Unidos.	7
Woolf.—Un Gobierno Internacional	7
Wundt.—Compendio de Psicología	9
— Principios de Filosofía	9
— Hipnotismo y sugestión	2
Zahm.—Biblia, Ciencia y Fe	6
Zola.—Balzac	1
— Chateaubriand	1
— Daudet	1
— Dumas (hijo)	1
— El Doctor Pascual (*dos tomos*)	6
Zola.—El naturalismo en el teatro (*dos tomos*)	6
— Estudios críticos	3
— Estudios literarios	3
— Flaubert	1
— Gautier	1
— Jorge Sand	1
— La novela experimental	3
— Los Goncourt	1
— Los novelistas naturalistas (*dos tomos*)	6
— Mis odios	3
— Musset	1
— Nuevos estudios literarios	3
— Sainte Beuve	2
— Sardou	1
— Stendhal	1
— Víctor Hugo	1

tone.—Vida de Lord Macaulay, 1 pta.
he.—Memorias, 5 ptas.
ez Villafranca.—Índice de LA ESPAÑA MODERNA, tomos 1 a 264, formados aplicando sistema de clasificación bibliográfica decimal, 12 ptas.
biano.—Historia general de literatura, pesetas.
court.—Historia de María Antonieta, 7 pesetas.—Las favoritas de Luis XV, 6 ptas.—Du-Barry, 4 ptas.—Querida, 3 ptas.—é Maupe-in, 3 ptas.—Germinia Lacerx, 3 ptas.—La Elisa, 3 ptas.—La Faustin, as.—La Clairon, 6 ptas.—La mujer en el o XVIII, 5 ptas.
iow.—Derecho administrativo comparado, 2 tomos 12 ptas.
zález.—Derecho usual, 5 ptas.
chen.—Teoría sobre los cambios extranjeros, 7 ptas.
e padre e hijo.—Estudio de dos temperamentos, 3 ptas.
ve.—La sociedad futura, 8 ptas.
en.—Historia del pueblo inglés, 4 t., 25 ps.
ss.—Manual del juez, 12 ptas.
zot.—Abelardo y Eloisa, 7 ptas.
nplowicz.—Derecho político filosófico, 10 pesetas.—Lucha de razas, 8 ptas.—Compendio de sociología, 9 ptas. La sociología y a política, 4 ptas.
yau.—La educación y la herencia, 8 ptas.—La moral inglesa contemporánea, 12 pts.
iman.—Historia de la pedagogía, 2 ptas.
milton.—Lógica parlamentaria, 2 ptas.
ussonville.—La juventud de Lord Byron, 5.
iberg.—Novelas danesas, 3 ptas.
ne.—Alemania, 3 ptas.—Memorias, 3 ptas.
ffding.—Psicología experimental, 9 ptas.
me.—Historia del pueblo español, 9 ptas.—Historia de la España contemporánea, 8 pts.—Reinas de la España antigua, 7 ptas.
nter.—Sumario de derecho romano, 4 ptas.
xley.—La educación y las ciencias naturales, 6 ptas.
Casa de muñeca, 3 ptas.—Los aparecidos, ...tas.
a.—Método de derecho internacional, 9 p.
ti.—Estudio de arte español, tomo I, 6 ptas.; tomo II, 6 ptas.
lls Ingram.—Historia de la Economía política, 7 ptas.
chs. Hirsch, Stokvis y Wilrzburn.—Estudios de Higiene general, 3 ptas.
rolenko.—El desertor de Sajalín, 2,50 ptas.
afft-Ebing.—Medicina legal, 2 tomos, 15 ptas.
ootkin.—Campos, fábricas y talleres, 6 pts.
iger.—Historia, fuentes y literatura del Derecho romano, 7 ptas.
gerlof.—El esclavo de su finca, 3 ptas.
gorgette.—La guerra, 2 tomos, 14 ptas.
ega.—Luis Vives, 2,50 ptas.
cher.—Las mujeres juzgadas por las malas lenguas, 4 ptas.
gher y P. J. Jullien.—Opiniones acerca del matrimonio y del celibato, 5 ptas.
leye.—Economía política, 7 ptas.—El socialismo contemporáneo, 8 ptas.
ke.—Estética, 8 ptas.
nnier.—La carnicería (Sedán), 3 ptas.
y-Beaulieu.—Economía política, 8 ptas.
er-Ward.—Factores psíquicos de la civilización, 7 ptas.
vis-Pattee.—Historia de la literatura de los Estados Unidos, 8 ptas.
sse.—El trabajo, 9 ptas.
nbroso.—Medina legal, 2 tomos, con multitud de grabados, 1? ptas.
nbroso, Ferry, Garofalo y Fioretti.—La escuela criminológica positivista, 7 ptas.
bbock.—El empleo de la vida, 3 ptas.
ch.—Viaje al Clondie, 4 ptas.
caulay.—La educación, 7 ptas.—Vida, memorias y cartas, 2 tomos, 14 ptas.—Estudios jurídicos, 6 ptas.
s-Donald.—El criminal tipo, 3 ptas.
nduca.—Procedimiento penal, 5 ptas.
rie.—Misticismo y locura, 5 ptas.
rshall.—Economía política, 3 tomos, 21 pts.
rtens.—Derecho internacional, 4 t., 30 pts.
La paz y la guerra, 8 ptas.

Martin.—La moral en China, 4 ptas.
Mattirolo.—Institución de Derecho procesal civil, 10 ptas.
Maupassant y Alexis.—Vida de Zola, 1 pta.
Max-Müller.—Historia de las religiones, 8 ptas.—La ciencia del lenguaje, 8 ptas.—La mitología comparada, 7 ptas.—Origen y desarrollo de la religión, 6 ptas.
Menéndez y Pelayo.—Vida de Núñez de Arce, 1 pta.—Vida de Martínez de la Rosa, 1 pta.
Meneval y Chantelauce.—María Estuardo, 6 ps.
Mercier.—Lógica, 8 ptas.—Psicología, 2 tomos 12 ptas.—Ontología, 10 ptas.—Criteriología general o tratado de la certeza, 9 ptas.
Merimée.—Colomba, 3 ptas.—Mis perlas, 3 pts.
Merejkowsky.—La muerte de los dioses, 2 pts.
Merkel.—Derecho penal, 10 ptas.
Meyer.—Derecho administrativo, 4 ptas.
Miraglia.—Filosofía del Derecho, 2 tomos, 15 p.
Molins.—Vida de Bretón, 1 pta.
Mommsen.—Derecho público romano, 12 ptas.—Derecho penal romano, 2 tomos, 18 ptas.
Morley.—Estudios sobre grandes hombres, 5 pesetas.—Voltaire, 6 ptas.
Mouton.—El deber de castigar, 4 ptas.
Murray.—Historia de la Literatura clásica griega, 10 ptas.
Nansen.—Hacia el Polo, 6 ptas.
Nardi-Greco.—Sociología jurídica, 9 ptas.
Neera.—Teresa, 3 ptas.
Neumann.—Derecho internacional público moderno, 6 ptas.
Nietzsche.—Así hablaba Zaratustra, 7 ptas.—La genealogía de la moral, 3 ptas.—Más allá del bien y del mal, 5 ptas.—Humano, demasiado humano, 6 ptas.—Aurora, 7 ptas.—Últimos opúsculos, 5 ptas.—La gaya ciencia, 6 ptas.—El viajero y su sombra, 6 ptas.
Nisard.—Los cuatro grandes historiadores latinos, 4 ptas.
Nourrisson.—Maquiavelo, 3 ptas.
Novicow.—Los despilfarros de las sociedades modernas, 8 ptas.—El porvenir de la raza blanca, 4 ptas.—Conciencia y voluntad sociales, 6 ptas.—La guerra y sus pretendidos beneficios, 1,50 ptas.
Papini.—Lo trágico cotidiano y el piloto ciego, 3 ptas.—El crepúsculo de los filósofos, 3 ptas.
Pardo Bazán.—El P. Coloma, 2 ptas.—Vida de Campoamor, 1 pta.—De Alarcón, 1 pta.
Passarge.—Vida de Ibsen, 1 pta.
Pepin.—La reforma de la magistratura, y Rawson. El arte de juzgar, las dos obras en un volumen, 6 ptas.
Perrot.—El derecho público en Atenas, 4 ptas.
Picón (J. O.)—Vida de Ayala, 1 pta.
Piepers.—La reforma del Derecho, 2 tomos, 10 ptas.
Potapenko.—La novela de un hombre sensato, 2 ptas.
Prévost-Paradol.—Historia universal, 3 tomos, 16 ptas.
Quinet.—El espíritu nuevo, 5 ptas.
Rawsson.—El arte de juzgar, y Pepin. La reforma de la magistratura, ambas obras en un volumen, 6 ptas.
Renán.—Estudios de historia religiosa, 6 ptas.
Ribbing.—La higiene sexual, 3 ptas.
Ricci.—Tratado de las pruebas, 2 tomos, 20 pesetas.—Derecho civil, 20 tomos, 140 ptas.
Rocco.—La sentencia civil, 4 ptas.
Rogers.—Sentido económico de la historia, 10 pesetas.
Rod.—El silencio, 3 ptas.
Roguin.—Las reglas jurídicas, 8 ptas.
Roosevelt.—Nueva-York, 4 ptas.
Rossi.—Sociología y psicología colectiva, 6 p.
Rozan.—Locuciones, proverbios, dichos y f... ses, 3 ptas.
Ruskin.—Las siete lámparas de la arq... ra, 7 ptas.—Obras escogidas, 2 tom... setas.—Las piedras de Venecia, ...
Sainte-Beuve.—Estudio sobre Vi... —Tres mujeres, 3 ptas.—... res, 3 ptas.
Saisset.—Descartes, su... cípulos, 7 ptas.
Sansonetti.—Derec...
Sarcey.—Crónic...

Sardou. La perla negra, 3 ptas.
Selva. Guía del buen decir, 8 ptas.
Scheel y Momoert. La explotación de las riquezas por el Estado y por el Municipio, 4.
Schopenhauer. Fundamento de la moral, 5 pesetas.—El mundo como voluntad y como representación, 3 vols., 30 ptas.—Eudemonología (tratado de mundología y arte de bien vivir), 5 ptas.—Estudios de Historia filosófica, 4 ptas.—La nigromancia, 3 ptas. Ensayos sobre religión, estética y arqueología, 4 ptas.
Schorn.—El pianista Listz, 7 ptas.
Schuré.—Historia del drama musical, 5 ptas.—Ricardo Wagner, sus obras y sus ideas, 6 ptas.
Sienkiewicz. Orso. En vano, 2 ptas.
Sieroszewski. Yang-Hun-Tsy, novela, 2 ptas.
Sombart.—El socialismo y el movimiento social en el siglo XIX, 3 ptas.
Sohm.—Derecho privado romano, 14 ptas.
Spencer.—La justicia, 7 ptas. La moral 7 pesetas. La beneficencia, 4 ptas.—Las instituciones eclesiásticas, 6 ptas.—Instituciones sociales, 7 ptas.—Instituciones políticas, 2 tomos, 12 ptas.—El organismo social, 7 ptas. El progreso, 7 ptas. Exceso de legislación, 7 ptas. De las leyes en general, 8 ptas. Ética de las prisiones, 8 ptas.—Los datos de la sociología, 2 tomos, 12 ptas.—Las inducciones de la sociología y las instituciones domésticas, 9 ptas.—Instituciones profesionales, 4 ptas.—Instituciones industriales, 8 ptas.—Psicología, tomo I, 6 pesetas; tomo II, 8 ptas.
Squillace.—Las doctrinas sociológicas, 2 tomos, 10 ptas. Problemas constitucionales de la sociología, 2 tomos, 12 ptas.
Stahl.—Historia de la filosofía del Derecho, 12 ptas.
Starke.—La familia en las diferentes sociedades, 5 ptas.
Stirner.—El único y su propiedad, 9 ptas.
Stourm.—Los presupuestos, 2 tomos, 15 ptas.
Straftorello.—Después de la muerte, 3 ptas.
Stuar Mill.—Estudios sobre la religión, 4 ptas.
Sumner Maine. El antiguo Derecho y la costumbre primitiva, 7 ptas.—La guerra según el Derecho internacional, 4 ptas.—Las instituciones primitivas, 7 ptas.
Supino.—Derecho mercantil, 2 tomos, 12 ptas.
Suttner. High-Life, 3 ptas.
Taine. Historia de la literatura inglesa, 5 tomos, 31 ptas.—Los orígenes de la Francia contemporánea, 6 tomos, 40 ptas.—Los filósofos del siglo XIX, 6 ptas.—Notas sobre París, 6 ptas.—La pintura en los Países Bajos, 3 ptas.—Florencia, 3 ptas. Venecia, 3 ptas. —Tito Livio, 4 ptas.
Tanera.—La guerra franco-alemana de 1870-1871, 4 ptas.
Tarde.—Las transformaciones del Derecho 6 pesetas.—La criminalidad comparada, 3 pesetas.—Filosofía penal, 2 tomos, 14 ptas.
Tchekhof.—Un duelo 1 pta.
Todd.—El gobierno parlamentario en Inglaterra, 2 tomos 15, ptas.
Tolstoy.—Los hambrientos, 3 ptas.—¿Qué hacer?, 3 ptas. Lo que debe hacerse, 3 ptas.—Mi infancia, 3 ptas.—La sonata de Kr... 3 ptas. Marido y mujer, 3 ptas. Dos raciones, 3 ptas.—El ahorcado, 3 ptas. El príncipe Nekli, 3 ptas. En el Cáuca... pesetas.—Los cosacos, 3 ptas. Iván el imbécil, 3 ptas.—El canto del cisne, 3 ptas. El camino de la vida, 3 ptas. Placeres viciosos, 3 ptas.—El dinero y el trabajo, 3 pesetas.—Mi confesión, 3 ptas. El trabajo, ...
Tougan-Baranowski. Las crisis industriales en Inglaterra, 8 ptas.
Turgueneff.—Humo, 3 ptas.—Nido de hidalgos, 3 ptas.—El judío, 3 ptas.—El rey Lear de la estepa, 3 ptas.—Un desesperado, 3 ptas. Primer amor, 3 ptas.—Aguas primaverales, 3 ptas.—Demetrio Rudín, 3 ptas. El reloj, 3 ptas. La guillotina, 3 ptas.
Uriel. Historia de Chile, 8 ptas.
Vaccaro.—Las bases sociológicas del Derecho y del Estado, 9 ptas.
Valera. Vida de Ventura de la Vega, 1 pta.
Varios autores. *El Derecho y la Sociología contemporáneos*, 12 ptas.
Idem.—Novelas y caprichos, 3 ptas. —Ramillete de cuentos, 3 ptas.—Tesoro de cuentos, 3 ptas.—Cuentos escogidos, 3 ptas.
Los grandes discursos de los máximos oradores ingleses modernos, 7 ptas.
Virgilii.—Manual de Estadística, 4 ptas.
Vivante. Derecho mercantil, 10 ptas.
Vocke.—Principios fundamentales de hacienda, 2 tomos, 10 ptas.
Wadleigh Chandler.—La novela picaresca en España, 4 ptas.
Wagner.—Recuerdos de mi vida, 3 ptas.
Wallace.—Rusia, 4 ptas.
Wharton.—Los millonarios de los Estados Unidos o el país del placer, 5 ptas.
White.—Historia de la lucha entre la ciencia y la teología, 8 ptas.
Witt.—Historia de Washington, 7 ptas.
Waliszewski.—Historia de la literatura rusa, 9 ptas.
Wentworth.—Historia de los Estados Unidos, 6 ptas.
Westermarck.—El matrimonio de la especie humana, 12 ptas.
Whitmam.—La Alemania Imperial, 5 ptas.
Willaughby. La legislación obrera en los Estados Unidos, 3 ptas.
Wilson.—El gobierno congresional, 5 ptas.
Wundt.—Compendio de psicología, 9 ptas. Hipnotismo y sugestión, 2 ptas. Principios de filosofía, 9 ptas.
Zham.—Biblia, ciencia y fe, 6 ptas.
Zola. Vidas de personajes ilustres: Jorge Sand, 1 pta.—Víctor Hugo, 1 pta. Balzac 1 pta. Daudet, 1 pta.—Sardou, 1 pta. —Dumas (hijo), 1 pta.—Flaubert, 1 pta.—Chateaubriand, 1 pta. Goncourt, 1 pta.—... 1 pta.—Teófilo Gautier, 1 pta. Sainte-Beuve, 1 pta. Stendhal, 1 pta. Estudios literarios, 3 ptas.—La novela experimental, ... pesetas.—Mis odios, 3 ptas. Nuevos estudios literarios, 3 ptas. Estudios ... pesetas.—El naturalismo en el teatro, ... mos, 6 ptas.—Los novelistas naturalistas ... tomos, 6 ptas.—El Doctor Pascual 6 ptas.

OBRAS RECIÉN PUBLICADAS por LA ESPAÑA MODERNA

Krafft Ebing. Medicina legal, 2 tomos, 15 ptas. **Hume**, Reinas de la España antigua, 7 pesetas. **Selve:** Guía del buen decir, 8 ptas. **Lagorgetta:** La guerra. Estudio de sociología, 2 tomos 11 ptas.—**Bryce:** La opinión pública, 5 ptas.—Las Instituciones sociales en los Estados Unidos 6 ptas.—**Faguet:** Los amores de literatos célebres, 8 ptas.—Leyendo a Nietzsche, 5 ptas. **Spencer**, Psicología, tomo I, 6 ptas.; tomo II, 8 ptas.; tomo III, 7 ptas.; tomo IV, 8 ptas.—**Fl...** ...itus y mediums (Metapsíquica y Psicología), 2 tomos, 13 ptas.—**Woolf:** Un Gob... ...al, 7 pesetas.

FFI... **A ESPAÑA MODERNA**

... forman la colección completa de esta magnífica enciclopedia, en la cua... ...iento intelectual del mundo en los últimos ventiséis años, con un In... materias clasificadas con todo detalle, magnífico volumen de 375 pá... al 813 tomos, se venden por 600 ptas.

